IL CERCHIO DI GESSO

Anno due / Numero quarto / Bologna, ottobre 1978 / Lire 1.500 (***)
Spedizione in abbonamento postale / Gruppo IV

Le fotografie che illustrano questo numero sono di Enrico Scuro *(copertina, pagg. 3, 14, 15, 29, 48, 51 e 55) e di* Roberta Ricci *(pagg. 7 e 22); il disegno in quarta di copertina è di* Renzo Zanetti.

Redazione: *Pietro Bellasi, Vittorio Boarini, Pietro Bonfiglioli, Bernardino Farolfi, Giulio Forconi, Giorgio Gattei, Maurizio Maldini, Paolo Pullega, Roberto Roversi, Federico Stame.*

Responsabile: *Carlo Marulli.*

Autorizzazione del Tribunale di Bologna n. 4542 *del* 13/4/77.

Redazione e Amministrazione c/o Maurizio Maldini, Via Romagnoli 39, 40137 *Bologna / La periodicità del « Il Cerchio di Gesso » è trimestrale, una copia costa lire millecinquecento, l'abbonamento annuo (quattro numeri) costa lire cinquemila / I versamenti vanno effettuati sul conto corrente postale N.* 11176401 *intestato a « Il Cerchio di Gesso », Bologna.*

Tipostampa Bolognese, Via Collamarini 5, *Bologna.*

Gli eroici furori del partito della fermezza

Bernardino Farolfi

Se nei giorni della primavera '77 il margine tra l'area, amplissima, del consenso e la terra di nessuno del dissenso fu tracciato dalle opposte interpretazioni del « movimento » (rivolta sociale o squadrismo), nei giorni della primavera '78 il limite tra i due terreni è stato di nuovo, e forse ancora più profondamente, segnato: una sorta di « cordone sanitario » politico e culturale ha diviso la non/lettura e la lettura delle lettere di Moro dal « carcere del popolo ». Perché non/lettura? Perché la gran parte dei dirigenti politici, degli organi d'informazione, dell'opinione pubblica ha di fatto rifiutato e rimosso la lettura delle lettere di Moro, decidendo di respingerle al mittente in quanto a lui « moralmente non ascrivibili ». Che queste lettere fossero redatte in uno stato di coercizione estrema era evidente a tutti. Ma questa ovvia constatazione era sufficiente a giustificarne il rigetto? Quali processi culturali e politici hanno determinato questa scelta? L'esplicito rifiuto del sequestrato di accettare il ruolo di vittima predestinata cui l'impotenza dei poteri pubblici lo condannava, l'assenza di toni eroici, l'invocazione argomentata di una linea di condotta flessibile minacciavano di suscitare un profondo disagio nella coscienza collettiva, che si voleva raccolta « senza riserve » intorno alle istituzioni. In questa prospettiva, una concezione dell'individuo (e della società) come « blocco » monolitico, organismo assolutamente compatto e coerente (e non come nodo di contraddizioni) ha costituito la motivazione culturale del rifiuto delle lettere, ispirando la formula (« moralmente non ascrivibili ») usata per esorcizzarne il contenuto. Non è questo l'uomo che conoscevamo: perché leggere i messaggi di uno sconosciuto? « È vero: io sono prigioniero e non sono in uno stato d'animo lieto. Ma non ho subito nessuna coercizione, non sono drogato, scrivo con il mio stile per brutto che sia, ho la mia solita calligrafia. Ma sono, si dice, *un altro*, e non merito di essere preso sul serio. Allora ai miei argomenti neppure si risponde » (30 aprile).

L'ipotesi che in una situazione limite possa darsi una « crisi della presenza », che allora un individuo possa veramente divenire *un altro* ma debba egualmente, e a maggior ragione, essere riconosciuto e ascoltato, non ha neppure sfiorato quanti invocavano una linea di « fermezza ». La cultura politica dominante, nelle sue diverse espressioni cattoliche, laiche e marxiste, ha voluto riaffermare un'antropologia per spiriti forti, disposta a giudicare « moralmente ascrivibili » al più le testimonianze di martirio per fede, di inflessibilità giacobina, di eroismo proletario. Si tratta di modelli antropologici piuttosto arcaici — per gli anni-luce che ci separano dalle guerre di religione e dalle grandi rivoluzioni borghesi e proletarie — i quali implicano, come elemento comune, una razionalizzazione del comportamento politico mediante la rigorosa rimozione di ogni atteggiamento antieroico. Proprio questa razionalizzazione mitologica è stata impiegata dalla cultura politica dominante per dissolvere e annullare, nella coscienza collettiva, l'identità dello scrivente e mostrare l'inutilità di affrontare il problema che egli poneva: « C'è insomma un complesso di ragioni politiche da apprezzare ed alle quali dar seguito, senza fare all'istante un blocco impermeabile, nel quale non entrino nemmeno in parte quelle ragioni di umanità e di saggezza, che popoli civilissimi del mondo hanno sentito in circostanze dolorosamente analoghe e che li hanno indotti a quel tanto di ragionevole flessibilità, cui l'Italia si rifiuta, dimenticando di non essere certo lo stato più ferreo del mondo, attrezzato, materialmente e psicologicamente, a guidare la fila di paesi come USA, Israele, Germania (non quella però di Lorenz), ben altrimenti preparati a rifiutare un momento di riflessione e di umanità » (11 aprile). La necessità di aprire una trattativa, nell'impossibilità di salvare altrimenti la vita dell'ostaggio: questo il contenuto effettivo delle lettere; ma se esse erano prive d'autore, o se, come si lasciava intendere, i veri autori erano altri, i terroristi, perché affrontare il problema?

Il modello antropologico « eroico » ha costituito allora la motivazione generale con cui la cultura politica dominante, negando la paternità delle lettere, ha respinto qualsiasi possibilità di trattativa. La razionalizzazione autoritaria del comportamento, singolo o collettivo, è il naturale strumento normativo di ogni concezione della società e dello Stato come sfere distinte e superiori, assolutamente trascendenti le esigenze vitali dei singoli, concezione che si è voluto, in questo « caso », solennemente riaffermare. Ma l'invocazione della salute dello Stato quale necessità suprema ha suscitato profondi dubbi sulla assoluta validità del modello « eroico » entro cui si voleva pacificato il disagio collettivo. La ragion di stato prescrive norme di comportamento metastoriche e immodificabili, dai suoi trattatisti cinquecenteschi ai pubblici ministeri sovietici, o deve oggi ridurre le sue pretese di fronte all'esigenza di un più attento ascolto delle necessità elementari dei singoli? « Il sacrificio degli innocenti in nome di un astratto principio di legalità, mentre un indiscutibile stato di necessità dovrebbe indurre a salvarli, è inammissibile. Tutti gli stati del mondo si sono regolati in modo positivo, salvo Israele e la Germania, ma non per il caso Lorenz » (30 marzo). Una concezione bloccata, monolitica, e quindi necessariamente autoritaria, dell'individuo e della vita sociale è veramente indispensabile alla sopravvivenza dello Stato? « Da che cosa si può dedurre che lo Stato va in rovina, se, una volta tanto, un innocente sopravvive e, a compenso, altra persona va invece che in prigione, in esilio? » (30 aprile).

In realtà questi interrogativi non minacciavano la sopravvivenza dello Stato in quanto apparato istituzionale, ma l'identità culturale, e in definitiva politica, dei partiti che con lo Stato hanno deciso di identificarsi compiutamente.

Le implicazioni della proposta di una trattativa investivano la cultura politica dominante, la sua capacità di rispondere all'offensiva del terrorismo in modo non retorico e declamatorio, esprimendo le esigenze di liberazione che scaturiscono oggi dalla vita dei singoli e della collettività. Ma questa cultura politica, nelle sue diverse tendenze cattoliche, laiche e marxiste, se ha avuto una portata liberatrice nel periodo (ormai definitivamente concluso) del suo formarsi in opposizione al fascismo, tende oggi a svolgere sempre più esplicitamente una funzione restauratrice. Tutti si proclamano difensori della democrazia, ma tutti — o quasi — cercano di puntellare i valori scossi dai movimenti di liberazione che la democrazia hanno animato dal '68 ad oggi. Si tenta così di restaurare i valori della disciplina nel lavoro e nello studio; del sacrificio collettivo; della competitività e della selezione come fonti di professionalità; della morale tradizionale nei rapporti tra i sessi; della prevalenza del « sociale » sul « personale »; del primato della politica nelle sue espressioni e pratiche consuete. È naturale che questa restaurazione culturale sia coronata da una concezione dei rapporti tra Stato e soggetti che contempla la loro assoluta subordinazione nelle questioni fondamentali, malgrado i miti e i riti della partecipazione. Gli interrogativi suscitati dalle lettere di Moro minacciavano questo solido nucleo di convinzioni comuni, il vero frutto dell'incontro ecumenico tra le diverse tradizioni culturali, oggi unificate dal « senso dello Stato ». La discussione della proposta della trattativa investiva necessariamente il progetto di restaurazione e rafforzamento dell'autorità dello Stato che ha finora costituito, al di là delle velleità di rinnovamento, l'asse effettivo dell'attuale accordo tra i partiti. Insomma, la lettura delle lettere di Moro avrebbe posto ciascuno — singolo o parte politica — in contraddizione con se stesso: per i credenti l'ispirazione religiosa avrebbe contraddetto le « ragioni » della politica, per i laici il rispetto dei diritti individuali avrebbe contrastato il culto dello Stato, per i marxisti la ricerca della liberazione avrebbe incrinato il feticismo del potere. La crisi della cultura politica dominante si sarebbe rivelata in piena luce. Meglio allora non leggere, respingere al mittente, non rispondere.

Eppure ciò che si è cercato di evitare con tanto spiegamento di mezzi di persuasione si è almeno in parte verificato. Malgrado la concentrica forzatura del consenso intorno al rigetto delle lettere « non moralmente ascrivibili », una crisi della cultura politica tradizionale si è consumata. Tra i partiti della sinistra « storica » il partito socialista ha infranto l'unanimità da « grande coalizione » e ha sostenuto apertamente la necessità della trattativa. Ai margini dei partiti e della cultura dominante, credenti insoddisfatti del tradizionale connubio tra fede e politica, laici insofferenti della subordinazione giacobina del cittadino alla « volontà generale », marxisti diffidenti di una immediata identificazione tra processo di liberazione e potere « socialista » hanno affermato la priorità della salvezza della vita dell'ostaggio su ogni altra considerazione, e insieme hanno posto ai terroristi la questione decisiva: quale debba essere il rapporto tra mezzi e fini in un processo rivoluzionario, quali possibilità di liberazione possano prefigurare il rapimento e l'eliminazione degli avversari politici. L'azione di questo « partito della trattativa » non è stata dettata puramente da un impulso umanitario, ma da motivazioni più ampie e profonde: in particolare la percezione della pericolosa difficoltà mostrata dalla cultura politica dominante ad affrontare i problemi della crisi attuale se non in senso restauratore e autoritario e l'esigenza di ricercare rapporti tra individui, società e Stato che non siano quelli della completa subordinazione all'autorità istituzionale e della sua introiezione e riproduzione « microfisica » ad ogni livello.

Si comprendono meglio in questa luce gli « eroici furori » della campagna di intimidazione che il partito, amplissimo, della fermezza ha condotto per eliminare qualsiasi ipotesi alternativa a quella implicita nel rigetto aprioristico delle lettere: la contrapposizione della serietà laboriosa delle « formiche » (i lavoratori) alla leggerezza dissipatrice delle « cicale » (gli intellettuali); i paterni rimproveri di ingenuità politica mischiati alle accuse neppure tanto larvate di fiancheggiamento, almeno morale, « oggettivo », del terrorismo; la gran voglia di rovesciare sugli intellettuali non consenzienti, al cospetto delle masse, la paternità culturale del terrorismo e di tutti i cattivi frutti dell'ideologia « permissiva »; la sconfessione autorevole e ufficiale del '68 come torbido « moto tumultuoso »; la normalizzazione senza precedenti dei mezzi di comunicazione di massa. Attraverso questi procedimenti la cultura politica dominante ha cercato di superare la crisi, preservando dal dubbio i suoi canoni diversi e convergenti: la degradazione democristiana della fede a strumento politico, la statolatria risorgimentale dei laici, il culto italomarxista dell'egemonia. La trasformazione della cultura politica dominante in retorica statale, massicciamente diffusa dai mezzi d'informazione normalizzati, non ha dato un apprezzabile contributo alla sconfitta del terrorismo, che oggi viene affidata ai poteri eccezionali di un generale dei carabinieri: in compenso ha accentuato i processi di involuzione verso un conformismo intellettuale di massa. L'angoscia collettiva determinata dalla impotenza dei poteri pubblici di fronte alla sfida del terrorismo è stata convogliata nella commozione per l'uccisione dell'ostaggio: sacrificio che doveva redimere lo Stato dalle sue colpe e cementare il patto sociale fra i superstiti. Tuttavia, la presenza di un « partito della trattativa » ha impedito, malgrado il fallimento del suo obiettivo, che il clima da *union sacrée* divenisse una coltre soffocante e ha lasciato aperto un dubbio che non sarà facile cancellare. Tutti gli schieramenti ne sono stati profondamente attraversati, con conseguenze indelebili sulla fisionomia delle forze politiche e modificazioni evidenti nei loro rapporti. Per la portata delle sue implicazioni, politiche e più ampiamente culturali, il « caso » resta aperto: per ciascuno — singolo e parte politica — « punto irriducibile di contestazione e di alternativa ».

agosto '78

P.S. Le lettere di Moro pubblicate in settembre, quando questo articolo era già stato redatto, hanno drammaticamente riaperto nella coscienza collettiva il « caso », già rimosso e sublimato in una edulcorata beatificazione postuma. Se queste lettere non contengono elementi assolutamente nuovi, esse però ribadiscono e accentuano quanto

risultava dalle precedenti. La distruzione dell'identità dell'autore, operata dalla retorica dell'eroismo di Stato su un uomo politico che ha saputo morire solo, al di fuori delle istituzioni e dei loro riti edificanti, appare ormai impraticabile. Chi osa più definire le lettere « moralmente non ascrivibili »? « Lo spirito umanitario che anima il parlamento ebbe già a manifestarsi in sede di Costituente alla quale anche in questo campo ebbi a dare il mio contributo, e si è fatto visibile con l'abolizione della pena di morte ed in molteplici leggi ed iniziative. D'altra parte non sfuggono alle assemblee né i problemi di sicurezza, che però possono essere adeguatamente risolti, né la complessità del problema politico per il quale non sarebbero sufficienti scelte semplici e riduttive ». Come disconoscere la paternità di questa richiesta di un dibattito parlamentare, quando esso poteva avere ancora un senso? Divenuto impossibile il rigetto aprioristico delle lettere, si preferisce deprecarne la pubblicazione come frutto di « oscure manovre », ma si mostra così, ancora una volta, di voler rimuovere, nella coscienza collettiva, i dubbi e gli interrogativi che esse suscitano, quasi che informare il paese sia di per sé una pratica « destabilizzante ». Infatti l'assoluta identificazione tra rifiuto di ogni ipotesi di trattativa, sopravvivenza dell'accordo di governo e salvezza dello Stato, appare ancora più opinabile: nella vicenda dei terroristi palestinesi « lo stato italiano in vari modi dispose la liberazione dei detenuti allo scopo di stornare un grave danno minacciato alle persone, ove esso fosse perdurato. Nello spirito, si fece ricorso allo stato di necessità. Il caso è analogo al nostro, anche se la minaccia in quel caso pur serissimo era meno definita ». Proprio l'accordo di governo, che il partito della fermezza intendeva preservare a qualsiasi prezzo, risulta ulteriormente minacciato: « ... questa nuova fase politica, se comincia con un bagno di sangue e specie in contraddizione con un chiaro orientamento umanitario dei socialisti, non è apportatrice di bene né per il Paese né per il governo. La lacerazione ne resterà insanabile. Nessuna unità, nella sequela delle azioni e reazioni, sarà più ricomponibile ». È questa la tendenza che i paladini della fermezza si trovano oggi a dover denunciare: ma essa è la diretta conseguenza della decisione di rifiutare all'ostaggio il diritto di parola quando ancora viveva e di respingere a priori qualsiasi ipotesi di trattativa. Contro questa scelta ferrea le lettere costituiscono una lunga, ininterrotta denuncia: « Vorrei che restasse ben chiara la piena responsabilità della D.C. con il suo assurdo ed incredibile comportamento... cento sole firme avrebbero costretto a trattare... Ricevo come compenso dai comunisti, dopo una lunga marcia, la condanna a morte... » Questa amara protesta acuisce un disagio che va ben oltre qualsiasi possibilità di strumentalizzazione contingente: il dissenso è più profondo, investe l'identità delle forze politiche, la loro tradizione culturale, la loro concezione dei rapporti tra sigolo e società. Per questi motivi la coscienza collettiva, quali che siano le ripercussioni politiche del « caso », rimane profondamente turbata e divisa.

Miseria della filosofia o filosofia della miseria?

Federico Stame

Il lettore che segue il dibattito politico attraverso quotidiani e settimanali e non rinuncia a riflettere sul senso delle istituzioni in cui vive (non è ne « principe né legislatore », come diceva Rousseau, ma perciò riflette nella politica) prova, dapprincipio, una sensazione sgradevole di fronte alle recenti fatiche teoriche dei segretari politici dei due maggiori partiti della sinistra (l'intervista di Berlinguer a *La Repubblica*, 2 agosto 1978 e il saggio di Crai su l'*Espresso*, 27 agosto 1978). La sensazione non gradevole è data dalla constatazione che una irreversibile mutazione si è prodotta — ed interamente consumata — nella struttura dei partiti della sinistra; i quali, da strumenti di emancipazione del movimento operaio, comprensivi sia dell'aspetto pratico che del momento teorico di tale emancipazione, si sono trasformati in organizzazioni di gestione e di manipolazione di quel consenso di massa, la cui esistenza è necessaria per la legittimazione degli stessi partiti.
Le tendenze inarrestabili dei sistemi politici tardo-capitalistici hanno prodotto conseguenze nella stessa natura dei partiti, nella formazione dei gruppi dirigenti, nel rapporto tra elaborazione teorica e gestione politica del consenso. Le esigenze della razionalizzazione, della divisione del lavoro, dell'adattamento del linguaggio e della elaborazione teorica alle funzioni di controllo sociale, oggi demandate al partito operaio grazie al nuovo rapporto che si è instaurato tra partito operaio, Stato e crisi, hanno prodotto una mutazione la cui consapevolezza è preliminare ad ogni considerazione sul livello e sulla dignità dei prodotti teorici dei « leaders » dei partiti; i quali, come ogni leader soggetto alle leggi di funzionamento delle macroorganizzazioni del capitalismo avanzato riveste la funzione non tanto di rappresentare la massima punta di avanzamento dell'autocoscienza di classe quanto il miglior livello di mediazione tra le esigenze di controllo sociale e le funzioni di legittimazione che il messaggio teorico ha, nello stesso processo di reclutamento e di promozione di « loyalty » a favore dei partiti stessi.
Così avrebbe maggior interesse poter appurare, con una esatta indagine sociologica, quale è il livello di impatto, nei due partiti della sinistra, tra mantenimento della fedeltà del quadro politico tradizionale e capacità di adeguamento alle necessità della tattica politica quotidiana. Poiché è evidente ad esempio, che la resistenza del PCI a liquidare il leninismo, non nasce tanto dalla convinzione che esso è un momento essenziale di ogni prospettiva rivoluzionaria attuale; è invece un riferimento ideologico, senza nessuna cogenza (salvo quelle non però denunciate dal gruppo dirigente del PCI) che serve soltanto a mantenere un rapporto con una base politica che del legame al socialismo realizzato ha fatto il momento decisivo della propria socializzazione politica. Il rapporto privilegiato con l'URSS non nasce affatto da una persistente dimensione internazionalistica quanto piuttosto dalla consapevolezza che una delle strutture portanti della stabilità del partito nasce appunto dal mantenimento di questi legami.
Certo sono passati i tempi in cui il leader del partito era anche leader culturale. Sono passati non solo i tempi di Lenin, della Luxemburg, dei grandi teorici marxisti immersi nella lotta politica, non sono neppure più i tempi di Togliatti; un leader che ha sempre rappresentato il punto di congiunzione tra la politica e la riflessione intellettuale. Oggi il Segretario generale del Partito, come il capo dell'esecutivo di provenienza anglosassone e come il Consigliere Delegato di una grande *corporation* riassume in sé il livello di mediazione che il partito può operare tra esigenze delle quotidianità politica e livello di riflessione teorica; ma il livello di quest'ultima è fatalmente adulterato e corrotto dalla trasformazione della funzione dei grandi partiti di massa. Per i quali l'esteriorizzazione della funzione di controllo sociale, richiede necessariamente una decadenza della attività del pensiero. La deiezione apologetica delle affermazioni « teoriche » è la conseguenza inarrestabile del deterioramento delle condizioni di esistenza e di lotta politica nelle società attraversate dalla crisi di legittimazione.
Così il *citoyen* — « né principe né legislatore » ripeto — che non aspira all'integrazione nella *corporation* si domanda se sia veramente necessario rifare nuovamente i conti con una versione dello storicismo (del giustificazionismo storico, per essere più esatti) coi quali la teoria materialistica ha già regolato i conti da almeno 70 anni o con la querelle Proudhon-Marx che credeva di avere sistemata quando, da tardo liceale, aveva iniziato la lettura del *Capitale*.
In realtà la questione non sta in questi termini, poiché i segretari generali dei partiti esprimono il potere, la « politica » e non ha senso rivendicare quella superiorità della propria posizione teorica, la quale ci ha, fatalmente, portato nella situazione di alienati dal potere cioè di critici della politica. Il discorso che oggi si fa è la mediazione politica di un processo reale, e come tale va preso in considerazione.

I risultati della strategia comunista del compromesso storico sembrano volgere al peggio. Quasi nulla è rimasto della baldanzosa sicurezza che faceva credere che il PCI — dopo la « rivoluzione » socioelettorale del 1974/76 — avesse sgretolato il fronte nemico dai due lati: la crisi della egemonia democristiana su un fianco, la distruzione definitiva — come forza di massa — del Partito Socialista sull'altro.
La ripresa democristiana, come forma politica di una ripresa del fronte « moderato », la maggiore aggressività del PSI che si sviluppa in senso bifronte, sulla destra e sulla sinistra dello spazio politico ricoperto dal PCI vengono a coincidere con una crisi reale della funzione politica del Partito Comunista che si trova, come si usa dire, « a metà

del guado ».
In realtà tale situazione di schieramento parlamentare non è altro che la forma esterna di una situazione di difficoltà di collocazione del PCI rispetto alla natura e alla forma del conflitto sociale nei paesi di capitalismo avanzato. Non è tanto la natura ibrida della collocazione parlamentare quanto piuttosto una eteronegeità della forma di funzionamento del PCI, dei suoi modi, storicamente consolidati, di rapportarsi alla dinamica sociale ad entrare in crisi. Le forme di conquista della società, le forme di penetrazione e di socializzazione, i processi di legittimazione ecc. vengono sempre più chiaramente a cozzare contro un modello di società la cui polimorficità strutturale *rigetta* le forme di mediazione dal sociale al politico che il PCI ha introdotto in Italia mediante una accorta interpretazione (togliattiana) del modello giacobino-leninista della conquista del potere che, in un paese a struttura democratico-rapresntativa, significa penetrazione e conquista costante delle istituzioni.
Le ragioni della difficoltà del PCI sono strutturali e discendono dal rifiuto, o dalla impossibilità oggettiva, di compiere una nuova analisi delle forme di conflitto nella società tardo-capitalistica che al PCI sono inibite per la sua stessa strutturazione storica; il gruppo dirigente non può compiere un'operazione chirurgica tanto grave da mettere in crisi la sua stessa fonte di legittimazione; che non è quella del gruppo dirigente ai massimi livelli ma quella, ben più ampia, di una intera piramide gerarchica che scende fino ai gradini più bassi lungo una linea di motivazione che — nella sua storicistica flessibilità italo-marxista — ha spiegato in questi ultimi trent'anni una coerenza cui va ascritta l'espansione del Partito stesso. Il modello teorico — lo abbiamo sottolineato altre volte — è quello giacobino-leninista; nelle sue varianti storiche che la cultura politica europea ha imposto anche alle esperienze « asiatiche » esso mantiene tuttavia una *invarianza* che va individuata per capire il senso dell'aspra contesa. Il nocciolo perenne è costituito da una intuizione *olistica* del conflitto sociale e da una convinzione operativa che demanda ad una organizzazione politica, capace di comprendere il nucleo originario della contraddizione, la sua gestione-controllo-superamento. È una formula *sintetica* di prassi sociale al cui fondo vi è una interpretazione della società capitalistica in termini di grande semplificazione strutturale; grandi aggregati sociali a cui sono riconducibili tutte le forme di manifestazione sociale; predominanza di una delle contraddizioni, cui tutte le altre sono riconducibili. Egemonia di una forma politica della gestione della contraddizione su tutte le altre; privilegiamento della forma sociale di questa contraddizione. Il « Terrore » sorge quando questo modello — nella applicazione alla realtà — esige una forzatura. La violenza sorge, storicamente, come antidoto alla reazione che la tecnica olistica di gestione del sociale incontra nella sua esteriorizzazione.

Non è per affezione alle grandi genealogie storiche che andiamo tanto indietro nel rinvenire le matrici di questa contraddizione. In realtà la forza del Partito Comunista, della egemonia togliattiana nell'arco di un cinquantennio, nasce dalla abilità e dalla sottigliezza con cui Togliatti si è trovato a cercare di risolvere il problema dell'adattamento della struttura politica del partito leninista ad una situazione sociale di maggiore complessità strutturale. Il partito di massa trova qui la sua origine, la tensione sempre rimasta e mai risoltta tra ascendenza leninista (legame con l'URSS) e dimensione nazionale-popolare (cioè la vera natura di partito socialdemocratico-riformista) ne connota la esistenza durante un trentennio e mostra apparentemente di vincere quando, nel 1974, il vecchio modello di legittimazione politica della DC sembra crollare sotto l'effetto ritardato del rivolgimento sociale iniziato nel 1968. La storia di questi ultimi quattro anni, così intensa, mostra invece un senso tutto opposto. Questo meraviglioso congegno che sembra per la prima volta *unire gli opposti*, conciliare cioè l'aderenza democratica con la fedeltà all'Ottobre, nelle sue forme storicamente consolidate, entra in crisi sotto i colpi di quella che si chiama *reazione moderata*.
La tesi che qui possiamo soltanto enunciare, è invece che non tanto o non solo di reazione moderata si tratta, quanto piuttosto del manifestarsi di nuove forme di conflitto sociale, di una dinamica dei sistemi politici tardo-capitalistici, sotto l'impulso della crisi strutturale, che assume qui, ora, caratteri permanenti. La forma di mediazione del conflitto sociale che il PCI ha attuato è entrata in crisi oggettiva; esso perde progressivamente la capacità di controllare *sinteticamente* i vari spezzoni della sua forza politica ed il tentativo di operare una nuova forma di *sintesi sociale* mediante il nesso egemonia operaia-austerità è votato al fallimento. Per due ordini di motivi: perché l'egemonia operaia assume, nelle società di tardo-capitalismo, una forma tutta diversa dalle sue teorizzazioni terzinternazionalistiche; perché — di fatto — la storia della forza del PCI è quella di una organizzazione politica che media l'*egemonia* della borghesia col *sostegno politico* della classe operaia organizzata, con una capacità di comprensione dei modi di interpenetrazione tra domanda sociale e funzione di legittimazione della ideologia, forse insuperata, ma oggi resa problematica dalla durezza della crisi.
Il PCI sta muovendo da una posizione di candidato alla gestione politica del sistema (il 35% dei voti) ad una situazione in cui, per un lungo periodo, si tratta solo di amministrare il patrimonio consolidato di potere del partito. Le dure leggi del capitalismo sono più forti di Lenin; Berlinguer si deve accontentare di gestire le posizioni di potere più sicure e tranquille.
In questa nuova situazione — che non tarderà a rendersi evidente — diverse sono anche le esigenze del Partito Comunista, una volta fallita l'occasione di conquistare il potere. Cambiano molte prospettive; linee strategiche di evoluzione, che prima erano necessarie per avanzare, divengono oggi non più funzionali. Tipico il caso dell'eurocomunismo — il cui significato sostanziale stava nell'inserire sempre più a pieno titolo il PCI nel novero dei grandi partiti europei ad organizzazione operaia. Nel momento in cui il passaggio del guado sembra precluso è assai meglio curare la propria base indiscussa, la propria forza internazionale ecc. Ciò potrà forse far languire qualche capitalista coerente come Scalfari, il quale aveva giustamente capito che una occasione come la presente di controllare la forza-lavoro, di ingabbiare politicamente la classe operaia non si presenterà più per molto tempo; ma non smuove certa-

mente chi — con perfetta coerenza leninista e suprema conoscenza delle regole di funzionamento dei partiti moderni — ha capito che prima di correre alla conquista dei voti fluttuanti, bisogna mantenersi fedeli i voti strutturalmente proprii. Di qui la nuova « vague » leninista del PCI, il nuovo linguaggio stalinista che Berlinguer usa nella sua intervista a *La Repubblica*; esso è la confessione del fallimento di una operazione politica.

L'intervista di Berlinguer, così come è articolata, è un attacco al Partito Socialista. È scontato il recupero della DC, si accetta con fatalismo l'esistenza di una sinistra radicale di classe. Il vero nemico, come ai tempi del socialfascismo è il PSI; e la ragione è semplice.

Al di là delle mediazioni dei riferimenti culturali, della guerra delle citazioni ecc. cose tutte altamente problematiche come ha sottolineato giustamente Lombardi (siamo tutti « meticci ») il PSI sta sferrando un attacco verso la consolidazione degli interessi cristallizzatasi attorno al PCI che fa perno proprio su quella contraddizione strutturale cui accennavamo prima. Il PSI sta proponendo un modello di partito politico che tenga conto della impossibilità per il partito ad ascendenza leninista a mediare le forme di conflitto della società tardo-capitalistica, un partito aperto, a strutturazione sociale non monistica, che sappia trovare al *potere politico* forme di legittimazione ottenute attraverso mediazioni meno stringenti; che chieda meno ai cittadini, che opprima meno ecc. Il PSI ha capito assai bene — attraverso l'opera di suoi intellettuali molto avvertiti — il punto in cui la costruzione teorica del PCI ha le sue falle più evidenti.

« Onorevole Berlinguer, chi sono i vostri esaminatori? » — « Per molti anni è stata soprattutto la DC e la parte più reazionaria della borghesia italiana, assieme a quelle centrali internazionali che avevano l'Italia sotto tutela. Debbo dire che da qualche tempo il gruppo dirigente democristiano ha un po' attenuato, senza tuttavia abbandonarla, questa sua vocazione esaminatrice, ed anche gruppi importanti della borghesia produttiva vedono le cose con occhi più attenti. Restano forti, quanto indebiti, veti internazionali. E c'è ora una neovocazione a farci esame da parte dell'attuale gruppo dirigente del partito socialista italiano. Questo è un fatto nuovo. Non esito a dire che è un fatto preoccupante ».

La prosa, miscela di zdanovismo e di ipocrisia controriformistica, riprende le articolazioni retoriche dell'epoca stalinista; la distinzione tra « gruppo dirigente » e base (fantomatica), la « parte più reazionaria della borghesia », « gruppi importanti della borghesia produttiva (ovviamente è Scalfari) » ecc. Ma la ragione è confessata: « da qualche mese in qua, si direbbe che il PSI tenda a divenire il punto di riferimento di un'area neo-liberale, neo-socialdemocratica ed anche estremistica ». Antonio Landolfi (su *l'Avanti* del 2 settembre) ha notato, giustamente, quanto sia singolare l'accusa di ascendenza liberale nella bocca di un segretario di partito il cui gruppo dirigente — esclusi i cattolici-comunisti e i vecchissimi — è di formazione crociana. Ma l'azione condotta dal PSI non ha come unico obbiettivo la modificazione dei rapporti di forza interni alla sinistra. Operando un rifacimento della propria immagine esterna in senso « occidentale » il PSI tende a mettere in discussione l'equilibrio politico-istituzionale che ha consentito all[a] Democrazia Cristiana di mantenersi come forza egemon[e] di governo. Non a caso l'iniziativa socialista ha provocat[o] reazioni molto fredde nella DC, pur mentre le argomenta[zioni] usate da Craxi ricordano l'arsenale propagandistic[o] su cui la DC e i partiti minori hanno costruito le lor[o] fortune negli anni '50. La spiegazione appare tuttavi[a] evidente quando si pensa che la ripresa della iniziativa — se avrà esiti positivi — produrrà ripercussioni a destra [e a] sinistra; e comunque porrà alla DC problemi di adegua[mento] certo più impellenti di quelli provocati dalla lenta [e] defatigante estensione del compromesso storico.

Certamente, lo stesso tipo di attacco da parte del PSI no[n] può non essere occasione di riflessioni, anche amare. Te[stimonia], infatti, di una sconfitta della sinistra nel su[o] complesso, costretta ora a un regolamento di conti ch[e] consegue al fallimento del disegno di sfondamento de[l] fronte moderato. La sinistra si palleggia Lenin contr[o] Proudhon perché è fallito il tentativo di intervento nell[a] crisi per orientarla verso una prospettiva di trasformazion[e] sociale. Il richiamo agli antenati è, sempre, anche un[a] saggia e rassegnata amministrazione del proprio capital[e] sociale. Ma al cittadino, né principe né legislatore, rest[a] ignoto il legame che ancora unisce Lenin al quadro inter[-]medio del PCI; come non meno ignoto è il rapporto tr[a] Rosa Luxemburg e l'attuale staff dirigente del PSI.

L'oggettività dell'opera di demolizione non può essere tut[-]tavia negata. Se oggi assume anche una forma di destra l[a] responsabilità è a sinistra. Oggi Craxi può attaccare il PCI giocando sul nesso tra leninismo e conservatorismo struttu[-]rale anche perché la sinistra uscita dalla crisi del '68 no[n] ha saputo giocare la propria carta principale: la critica conseguente della concezione del partito della III Interna[-]zionale, della sua incapacità a essere la *forma adeguata* della organizzazione rivoluzionaria nella situazione del tardo capitalismo.

Così la polemica sembra lasciare del tutto irrisolti i nod[i] reali di una prospettiva di sinistra, la ricostruzione cioè d[i] una organizzazione della politica nella nuova situazione d[i] modificazione del conflitto. In realtà il problema non è né Lenin né Proudhon; è la forma che la organizzazione della conflittualità deve assumere per essere di nuovo, come i[n] passato, mediazione storica della emancipazione sociale. Se superiorità vi è, nel discorso di Craxi essa sta appunto in questo: che, pur nella mancanza di determinazione sostanziale della proposta che scaturisce dalla « aggressione » ideologica, si avverte che vi è una sintonia tra il procedere della linea socialista e le forme di rappresentazione politica della società attuale. Il PSI è più « moderno » del PCI perché, di fronte al mutamento, di rapporti e di funzione, tra società, partiti e Stato, non ha scelto la posizione di resistenza che, sotto le forme di un vano leninismo, è destinata a rappresentare tendenze di riduzione autoritaria della contraddizione. Questo non è un giudizio sugli esiti della operazione; ma il modo in cui ci si offre al rapporto coi conflitti sociali tende a divenire fattore sempre più essenziale della propria natura.

Perciò il distacco, da una operazione che non ci coinvolge, non può significare riesumazione di identità ideologiche che la società capitalistica ha corrose e assorbite.

Lo stato della restaurazione

Vittorio Boarini

1. A un anno dal Convegno bolognese del settembre '77 contro la repressione si può affermare senza forzature paradossali che il Movimento del '77 ha *vinto*, cioè è finito; più precisamente, *è morto realizzandosi*. A partire dal Convegno il Movimento comincia a identificarsi con la realtà, a divenire esso stesso realtà e razionalità, a inscriversi nello stato di cose esistenti. Se il Convegno di settembre lascia spazio a un'opposizione eversiva che è non solo extra-parlamentare ma più radicalmente extra-statuale, avversa all'oggettività istituzionale del *pactum societatis* (si pensi ai gruppi armati dell'Autonomia e al terrorismo delle Brigate), nello stesso tempo segna l'acquisizione e l'integrazione, da parte della società nel suo complesso, delle forme radicali, le forme appunto della violenza armata, in cui l'opposizione eversiva si è venuta manifestando.
Il Convegno ha definito un nuovo livello della contraddizione sociale dopo l'esplosione eversiva del '77 individuando nel patto sociale ancora una volta un *pactum ad excludendum*, cioè insieme un *pactum libertatis* per i *possidentes*, coloro che si sono accordati per escludere gli altri, e un *pactum subjectionis* per gli esclusi, coloro che non possiedono nulla, neppure lo status di proletari; ma è divenuto anche la cerniera che ha consentito l'inserimento del « discorso del di fuori » nell'« ordine del discorso », delle pratiche eversive nella realtà data. Ha così inizio la civilizzazione dei barbari e, ovviamente, l'imbarbarimento della società. L'eversione *vince* perché impone a tutta la società le proprie pratiche; ma, vincendo, soccombe perché resta espropriata della propria identità soggettiva. Essa si realizza oggettivandosi come modalità della pratica sociale esistente.
Il Movimento del '77, con le sue *pratiche eversive di massa* (la critica « mao-dadaista » del linguaggio, i rituali degli « indiani metropolitani », i « flussi desideranti » dell'autonomia « creativa », i bisogni soddisfatti mediante gli espropri proletari, l'affermazione del *personale* come politico nel corpo comunitario, le ribellioni « microfisiche » e la violenza dell'Autonomia organizzata), ha segnato la fine della politica, la morte della rivoluzione, il ripudio del leninismo e la liquidazione del marxismo. Ma si deve riconoscere che proprio questi sono divenuti oggi i temi di fondo della « chiacchiera universale ». L'universo dei *media*, che riproduce i rapporti sociali producendo i rapporti di comunicazione, non esita a immettere nel circuito delle relazioni comunicative i temi che i vertici dell'*establishment* politico-istituzionale hanno mutuato dagli slogans e dalle idee del Movimento: il tema del leninismo messo in questione, della « rivoluzione » denunciata come strumento del giacobinismo autoritario, del marxismo in crisi di credibilità, del regime politico dei partiti colpito dalla perdita della propria legittimazione.
Le questioni scottanti proposte e imposte dai movimenti eversivi costituiscono dunque il brodo di coltura in cui l'ideologia della società *restaurata* si riproduce. Ma non si tratta solo di questo: le stesse pratiche eversive si riflettono rovesciate nella quotidianità delle pratiche istituzionali. La violenza, le P.38, il terrorismo e tutte le forme in cui il Movimento e il « partito armato » si sono espressi diventano patrimonio comune, rientrano nella normalità dell'agire sociale.
Il terrorismo di stato ha in Italia una lunga e affermata tradizione. Ma oggi tutti gli apparati dello stato ne sono

coinvolti: assistiamo al dilagare del terrorismo praticato dai pubblici poteri, sia quello legalizzato dalla legge Reale, sia quello « autonomo », rappresentato dalla violenza dei corpi dello stato (magari separati), e da centinaia di migliaia di *vigilantes*, guardie del corpo, metronotte: corpi sempre più dilatati di milizie private riconosciute dallo stato.
Alla diffusa pratica del terrorismo non restano estranee le « forze sociali e politiche organizzate », cioè i partiti costituzionali e i sindacati, i cui servizi d'ordine non hanno nulla da invidiare a quelli delle più agguerrite formazioni dell'ultrasinistra militarizzata. Insomma, tutta la società è idealmente e materialmente in armi: il pluralismo politico e sociale sembra tendere a identificarsi con una pluralità di partiti o gruppi armati.

2. Ovviamente, le organizzazioni che costituiscono la pluralità sociale in armi adottano le tecniche dell'eversione con il fine di difendere nella sua sostanza l'ordine costituito. Questo appunto il carattere della *restaurazione*, che è ritorno all'ordine o normalizzazione dell'eversione attraverso i mezzi usati dall'eversione stessa. La contraddizione che l'eversione aveva messo in luce si ripropone dunque a un nuovo livello: la lacerazione che sanguinava si ricompone estendendosi a uno strato più profondo del tessuto sociale. Del resto, la *restaurazione* non è mai ritorno all'*ancien régime*, ma reinvenzione dell'ordine sociale a partire dal suo sovvertimento. È un momento fondamentale della dialettica attraverso cui si dispiega il *moderno*, una invariante nel mutamento che caratterizza la vicenda storica della società capitalistica, cioè di quel sistema di produzione che « rivoluziona continuamente se stesso » e *restaura* continuamente se stesso dopo ogni rivoluzionamento. Momento strutturale di un processo, la *restaurazione* è un fenomeno oggettivo, che nella sua determinatezza non può non avere attori, protagonisti: agenti sociali e politici che la incarnano, costituendone la guida teorica e il braccio armato. Sostegno principale del nuovo schieramento restaurativo sono il Partito Comunista e le organizzazioni che ad esso più direttamente si ispirano. Nessun dubbio sull'esattezza di questa affermazione: il PC è il più fiero e coerente difensore dello stato « antifascista nato dalla Resistenza », il tutore più intransigente dell'« ordine democratico », la forza politica più pronta ad accettare che la conflittualità operaia venga mitigata e compressa, la più disponibile a sacrificare i diritti civili per salvare il « quadro politico », cioè il patto di una *maggioranza totale* teso a consentire che tutte le contraddizioni del paese vengano *preventivamente* risolte (i. e. rimosse) fra i partiti contraenti. Il suo slogan potrebbe essere: « Tutto il potere alla maggioranza parlamentare ». L'autorità dello stato è così rappresentata da un « corpo sovrano » che esclude la critica (dove non può integrarla). Per questo stato ciò che più conta è la difesa a oltranza delle istituzioni, affidata a una politica che è palesemente la continuazione e lo sviluppo delle esperienze eversive manifestatesi nel '77.
Quando « opera nel sociale », il PC adotta modalità (violente e non) sempre più simili a quelle inventate dal proletariato giovanile e dai gruppi « esclusi » del '77; e questo perfino nel linguaggio che, a parte i contenuti, impiega formule e stereotipi di tipo « creativo » (« Pe stare insieme 15 giorni in modo nuovo » è lo slogan tip Parco Lambro adottato quest'anno per il festival nazional dell'« Unità »). I suoi servizi d'ordine mettono in att comportamenti del tutto uguali a quelli più truci sperimen tati dall'Autonomia organizzata (ma più efficienti per nu mero di effettivi, disciplina e armamenti). Alludo al mod di occupare gli spazi pubblici, di « tenere la piazza » e d intimidire gli antagonisti con l'esibizione, l'uso e il clamor delle armi improprie (ricordo, in Piazza Maggiore a Bolo gna, durante l'ultima campagna elettorale per i referendum la parata, davvero terrificante, dell'imponente servizi d'ordine comunista, che batteva ritmicamente l'una contr l'altra grandi chiavi inglesi o esibiva grossi e tozzi randell nemmeno mascherati da aste portabandiera). Non mi par azzardato affermare che il Partito Comunista si « fa stato facendosi anche « partito armato »: organizzazione milita re che difende le istituzioni e quindi può contare sull benevola neutralità delle forze dell'ordine.
Contemporaneamente, e ciò va sottolineato, attraverso rappresentanti più criticamente aggiornati della propri *intellighentia* tenta di integrare le riserve che molti intelle tuali, rivedendo magari le ragioni di un'adesione acritic compiuta il 20 giugno, sono andati formulando dal feb braio-marzo '77. Quando non può appropriarsi di tal riserve, le discute con rispetto riconoscendone la fondatez za e affida agli Asor Rosa, ai Cacciari e ai Tronti i compito di svolgere caute ma significative autocritiche (s confronti in particolare il numero di giugno del « Contem poraneo »). Apre ampi dibattiti sui temi sollevati dag « intellettuali del dissenso » a cui essi, trattati come « jen dattilografe » nella primavera del '77 e oltre, vengon invitati, con qualche comprensibile discriminazione, pe esservi promossi interlocutori. L'Istituto Gramsci non esit a organizzare un convegno sulla tragedia cecoslovacca de '68; un altro convegno sarà presto dedicato al dissenso ne paesi del « socialismo reale » (argomento bruciante che sollevato « da sinistra », provoca ancora reazioni isterich in alcuni intellettuali comunisti, e non dei meno autorevo li).

3. Questa parziale ma eloquente fenomenologia va spiegat con le ragioni teoriche a causa delle quali un grande partit operaio, da trent'anni interprete principale delle lotte socia li e civili condotte dall'opposizione popolare, diviene l'ass portante del processo di attuale ricomposizione dell'ordin sociale *in forma eversiva*.
Nella crisi del leninismo e della « rivoluzione » (e con l opportune integrazioni gramsciane) il PC resta un partit leninista e rivoluzionario (un'*avanguardia di massa* ch guida un « blocco storico »): un partito che ha compiut una rivoluzione *giacobina di massa* (conducendo una «guer ra di posizione »), e ha conquistato di fatto, il 20 giugno il suo Palazzo d'Inverno. Il 20 giugno segna una *presa d potere* realisticamente « partecipata » (« democratica »), ef fettuata secondo le modalità imposte dalle condizioni stor che della « guerra di posizione ». Nella forma della « parte cipazione » e accogliendo la necessità di mediare le insana bili istanze di un pluralismo corporativo, si riproduce un

consolidata tradizione teorica e storica: ancora una volta la conquista del potere significa per il partito comunista l'identificazione (morale e politica prima che giuridica) del proprio apparato burocratico con lo stato. Nel solco della versione gramsciana del leninismo, il PCI, in quanto « moderno Principe », « nuovo stato *in nuce* », non contraddice questa tradizione.
Che le rivoluzione si presenti nella forma della *restaurazione* è cosa che non dovrebbe stupire: la « conquista » dello Stato infatti va difesa a oltranza, con tutti i mezzi che lo stato dispone, poiché si tratta di difendere la « rivoluzione » dai suoi nemici, dai controrivoluzionari manovrati da coloro che non si rassegnano alla perdita del potere. Ancora una volta i comunisti ci ricordano che la lotta di classe si inasprisce dopo la conquista del potere, che nel momento in cui le masse entrano nello stato si scatena con più forza l'attacco dei nemici del popolo alle istituzioni.
In realtà il 20 giugno ha segnato l'inizio di uno scontro fra lo stato divenuto *istituzione totale* e la totalità di coloro che da tale istituzione sono esclusi. È iniziato il conflitto fra la *maggioranza totale*, che esprime la *volonté génerale*, e la *minoranza totale*, formata dal complesso di coloro che la rigida ogettivazione istituzionale del patto tende ad escludere. Allo « stato di tutto il popolo », realizzazione dello Spirito Assoluto, si è contrapposta la totalità negativa rappresentata dal « popolo degli esclusi ».
Lo scontro esplode frontalmente e trova non a caso il suo epicentro a Bologna, la « città più libera del mondo »: città-stato, in cui il PC sperimenta da trent'anni la propria capacità di governo, banco di prova, campione sperimentale di un modello (la famosa e a torto irrisa « via emiliana ») da estendere a tutto il paese dopo la « conquista » del potere. Ora, a « conquista » avvenuta, Bologna appare, rispetto all'Italia, quello che la Svizzera è nei confronti dell'Europa: un territorio saggiamente amministrato, i cui cittadini, ampiamente risparmiati da quei conflitti che con linguaggio arcaico si chiamano ancora di classe, usufruiscono di molte libertà e dispongono di efficienti servizi sociali, che consentono loro di dedicarsi nell'ordine alla ricerca della prosperità. Ma guai agli stranieri poveri, ai frontalieri, agli stagionali, agli immigrati! Su di loro vengono scaricate le contraddizioni rimosse, che minano l'assetto sociale nell'isola della libertà. Così accade a Bologna contro la massa di stranieri poveri costituita dal *popolo degli studenti* (pendolari, stagionali, immigrati), un popolo che si fa totalità negativa esprimendo la volontà di rivolta degli esclusi, di tutti gli stranieri in patria.
In effetti la sommossa appare subito un pericolo mortale, non solo per la città (poiché rivela l'inadeguatezza del modello), ma anche per lo stato (poiché ne denuncia la parzialità). La repressione della rivolta si impone dunque come un dovere civico, doverosa esplicazione delle virtù civili a salvaguardia del potere « conquistato » dalle « masse popolari ». Così la lealtà verso le « istituzioni repubblicane », la difesa « ferma e responsabile » dell'« ordine democratico e antifascista », la salvaguardia del pluralismo coincidono con il rigore rivoluzionario, divengono i parametri etici che segnano il discrimine fra due totalità: i cittadini virtuosi e i « criminali » esclusi, l'universo del lealismo istituzionale e quello rappresentato dai complici dell'eversione, dagli infami « destabilizzatori » professionali (usciti pericolosamente allo scoperto in occasione del caso Moro).

4. Dal Convegno di settembre a oggi il conflitto appare integrato: la sua forma da eversiva, diventa restaurativa. Non sarà inutile ripetere che i caratteri eversivi del conflitto sono divenuti i caratteri generali quotidiani della società. Gli intellettuali dissidenti sempre meno sono minacciati di ostracismo in quanto fiancheggiatori dei « barbari », sempre meno sono denunciati come pavidi di fronte al pericolo che sovrasta la città o irresponsabili verso i propri doveri civili. Ma resta la sostanza del conflitto: una contraddizione scesa a un livello più profondo. Emerge la negazione dello stato come forma specifica del potere nella società moderna, ultima figura del dominio sugli uomini e quindi sua realizzazione totale. Viene alla luce la vecchia verità di Marx: la società liberata è una società senza stato, estranea al patto sociale. Questa verità si ripresenta con una nuova forza critica come negazione della tradizione marxista, quella tradizione che ha invertito la critica di Marx contro lo stato trasformandola in una *teoria dello stato*. Detto altrimenti, ha *realizzato* la critica dello stato costruendo il « socialismo reale » come ordine dello stato « socialista ». A questo proposito, è appena utile premettere che, contrariamente all'opinione vulgata, il marxismo è sostanzialmente una teoria dello stato, la più ricca e articolata che il pensiero moderno abbia prodotto. Per di più, una teoria *realizzata* (e non solo nei paesi del « socialismo reale »): una *pratica teorica*, che trasforma l'arcaico in moderno conducendo il moderno alla sua propria forma dispiegata, che è, appunto, lo stato.
La tesi dell'estinzione dello stato, elaborata in particolare da Lenin, è in realtà il fondamento del processo di totalizzazione che lo Stato subisce nelle società ad alto sviluppo industriale: processo che tende a superare la classica distinzione fra società politica e società civile, fra *bourgeois* e *citoyen*, grazie a una nuova forma di solidarietà organica che socializza la sfera politica mentre politicizza quella sociale, ponendo il tutto sotto il dominio del politico e della sua proclamata *autonomia*.
Di qui il culto dello Stato che accomuna sempre più i partiti comunisti al potere nei paesi dell'Est e le democrazie politiche dei paesi occidentali: una forma di statolatria che in ambedue i tipi di regime si fonda sulla *produzione del consenso* attraverso la « partecipazione » (sulla decisiva funzione della « partecipazione » nell'URSS si veda ora: Basile Kerblay, *La société soviétique contemporaine*, Paris, A. Colin, pp. 255-62).
A cominciare da Engels (con qualche legittimazione filologica in Marx) la tradizione marxista afferma che lo stato è una sovrastruttura, destinata a estinguersi quando la socializzazione dei mezzi di produzione l'abbia resa superflua. Perché questo avvenga, bisogna impadronirsi dello stato e usare il potere per imporre a tutta la società il processo di trasformazione socialista. Così il controllo dell'apparato statale diventa lo strumento di affermazione del socialismo, di una società che vuole essere lo *stato di tutto il popolo*. È questa la forma più alta e generalizzata del dominio. In essa si identificano partecipazione e repressione, consenso e

controllo burocratico-istituzionale, eversione e restaurazione, democrazia sociale e Gulag.

Un processo così contraddittorio potrebbe essere definito come il *farsi stato della società nel suo complesso*, cioè come « realizzazione dello Spirito », di un *valore* che trascende l'esistenza dei singoli cittadini. L'eticità dello stato, in questo modo evocata come esaltante unanimità politica, non è contraddetta dal pluralismo a cui, nelle democrazie occidentali, le istituzioni si ispirano. In Italia in particolare, lo *stato etico* si concilia perfettamente con un pluralismo che è, nella sua sostanza, una nuova forma di corporativismo: sistema omeostatico in cui tutte le corporazioni affermano ciascuna la propria autonomia senza mettere in causa, anzi rafforzando, l'equilibrio organico che le accomuna.

Si direbbe (si dice infatti) che siamo in presenza di un particolarismo medievale che, in quanto tale, coesiste con l'*ordinatio ad unum*. Va da sé che le nuove corporazioni corrispondono alle funzioni economico-politiche della moderna società industriale (partiti, sindacati, associazioni di categoria, corpi dello stato, ecc.) e che l'*ordinatio ad unum* non culmina in Dio ma nella figura del moderno Leviatano. La società neocorporativa, sublimata nello *stato etico*, ripartisce il potere secondo un criterio gerarchico fra la pluralità delle corporazioni: il caos che necessariamente ne deriva è funzionale all'autoriproduzione del sistema. Ai fini della propria autoriproduzione lo stato deve procedere continuamente alla redistribuzione del potere fra i gruppi corporativi, redistribuzione che ripristina l'equilibrio ed evita che venga posto in questione l'ordine generale.

Se l'intera società è organizzata corporativamente, fuori dal sistema corporativo non possono essere pensati altri spazi sociali o garanzie, ma solo una sorta di terra di nessuno, in cui non vale neppure il diritto di cittadinanza. L'ordine corporativo ha per confini le Colonne d'Ercole, al di là delle quali ci sono i leoni, la furia selvaggia del « discorso del di fuori ».

5. La crisi del '77 e i modi della *restaurazione* attual ripropongono il problema dello stato. Se è possibile un società che superi i rapporti sociali delle società capitalisti che (o socialiste, che è lo stesso), questa potrà esser soltanto una società *senza stato*. Di qui la necessità d riprendere la critica dello stato elaborata da Marx, la prim delle critiche, che coincide con la critica della religione Effettivamente la realizzazione dello Spirito Assoluto nell *stato etico* sembra costituire una nuova « nebulosa religio sa »; è quindi necessario che la critica della religion assuma oggi le forme della critica dello Stato. Lo Stat appare sempre più il garante dei *valori* ed è perciò, secon do un'espressione di Hegel, lo « Stato della Chiesa ».

In Marx la critica dello Stato rientra in una teoria de potere e si sviluppa come critica dell'ultima figura in cui i potere appare e si presenta storicamente. In quanto rivela la sostanza dello stato come potere, è una critica all'ideolo gia borghese, che afferma essere lo stato moderno un'orga nizzazione neutrale, al di sopra delle parti (stato di diritto democratico, fondato sul consenso, ecc.), patto conclus consensualmente da tutti i cittadini. Ma la critica di Marx allo « stato senza potere », teorizzato dagli ideologi borghesi, è rovesciata dal marxismo in una teoria *positiva* dello stato come potere. Così la critica, in apparente accordo con l'XI Glossa, diventa il problema pratico della conquista dello stato.

La radicalità della critica marxista, cioè la postulazione di una società senza potere, ritorna oggi come un'esigenza insopprimibile, nel momento in cui lo stato non è più soltanto l'articolazione politica del potere ma si esprime come totalizzazione del potere sociale. Riproporre la radicalità di questa critica non significa predicare un ennesimo « ritorno a Marx », né rifluire su posizioni neogarantiste o neoanarchiche, ma porre in primo luogo la questione, a mio parere decisiva, della critica dello stato come forma generale del discorso in cui possono divenire *vere* le analisi sulla « microfisica del potere ».

Il carcere sicuro

Pe una lettura politica del «nuovo penitenziario»

Massimo Pavarini

La realtà contemporanea del penitenziario in Italia si presta a letture equivoche. Al fondo di alcune interpretazioni si annida un vizio di metodo: volere dare conto delle trasformazioni dell'istituzione carceraria sulla base di una sua presunta logica interna. A ben vedere una lettura viziata da idealismo: il sapere dei giuristi ha fatto dell'evoluzione della sanzione penale la storia della sua idea; se si è incidentalmente interessato del penienziario ha frainteso la totalità dell'istituzione come separazione di questa dalla società civile. Un universo a sè, e non certo nel senso proposto dall'interazionismo simbolico di un Goffman. Oggi, in presenza di complessi processi di trasformazione dell'apparato del controllo sociale, questa lettura del penitenziario rischia l'aforisma. Basti un esempio: l'alternarsi, in questi ultimi tempi, di momenti di accentuata violenza istituzionale (vedi, carceri di massima sicurezza) accanto a fasi di manifesta obsolescenza della sanzione privativa della libertà (vedi, amnistia, indulto e progetti di depenalizzazione) ha trovato alcuni disposti a diagnosticare un potere afflitto da schizofrenia. Per dirla alla Lichtenberg, un Principe che erige forche munite di parafulmini.
Insoddisfacenti anche altre interpretazioni. Quelle, ad esempio, che leggono la drammaticità attuale del penitenziario in termini di controriforma. Il Potere non è solo e sempre negatività e repressione, ma anche positività e creatività — ci ricorda Foucault; d'accordo con Cacciari, questa è una verità ri-saputa ma a volte dimenticata. « Processo involutivo », « arretramento », « inversione di tendenza » sono le parole più inflazionate di un linguaggio figurato oggi dominante: come a significare uno spazio una volta conquistato al Potere e oggi di nuovo perso. Suggerire di leggere diversamente; pensare che l'ampio processo che ha investito il penitenziario e che ha trovato nelle carceri di massima sicurezza il risultato più appariscente non sia semplicemente l'annullamento di istanze progressiste — se mai ce ne sono state — contenute nella legge di riforma del '75, ma qualche cosa di nuovo, di obbiettivamente più complesso. Come a dire che la specificità del penitenziario oggi in Italia è intellegibile « fuori » dal penitenziario.
Da tempo, oramai, l'intelligenza critica vede nell'uso politico della questione criminale il segno manifesto del deterioramento complessivo della dialettica politica. Un'arte del governare già asservita ad una logica assiologica, ad un principio che fa della conservazione di un determinato quadro istituzionale il parametro per la soluzione dei problemi reali. In questa prospettiva il nuovo quadro politico, cementatosi sotto le sollecitazioni date dagli ampi processi disgregativi in atto e dall'immagine dominante di una criminalità ormai solo politica, non può che partorire, in una logica di sopravvivenza, quella politica criminale atta a legittimare le ragioni del suo esistere e conservarsi. Gli effetti sono perlomeno duplici. Da un lato si assiste ad un superamento dell'appiattirsi della politica criminale in politica penale dell'ordine pubblico per vedere riaffermata la natura *tout-court* politica del diritto penale, con la conseguenza immediata di una riduzione del livello di legalità; dall'altro lato — ma in sincronia a questo primo fenomeno — è dato cogliere un innalzamento del livello di legittimazione, dei processi di produzione del consenso di massa. Mi sembra che al centro di questo articolato fenomeno vada individuata l'assunzione a livello istituzionale del terrorista come stereotipo dominante di criminalità.
La trasformazione del diritto penale in diritto politico risponde alle necessità proprie dello stato del capitale monopolistico in cui la norma giuridica si riduce a comando. Il processo in atto demestifica, quindi, la menzogna borghese del diritto come garanzia, del diritto criminale come *magna carta* del reo. In questo senso si toglie il velo dell'ingenuità. Ma ciò che più interessa è cogliere come la *Weltanshauung* liberal-borghese non è più oggettivamente avvertita come veicolo di consenso della « nuova » politica criminale. Il nuovo corso non ha più bisogno delle vecchie idee; il processo di legittimazione tende invece ad enfatizzare i bisogni essenziali dello stato di emergenza — difesa del quadro democratico di fronte al terrorismo — come momenti di catalizzazione del consenso. La nuova ideologia tende quindi a riproporre, attraverso le parole magiche dell'« unità del popolo » e « senso dello stato », l'immagine di una armonia ideale direttamente coincidente con quella contingente del patto sociale in atto. Nodale, in questo processo, la funzione ideologica del terrorista — oramai tendenzialmente coincidente con chi si esclude o è escluso dal patto, con chi non è « soggetto », ma « oggetto » del nuovo contratto sociale. Certo, al fondo di questo nuovo « progetto giuridico » cogliamo un diverso organizzarsi dello stato di fronte alla crisi del processo di accumulazione capitalistica, alla crisi del mito della piena occupazione, all'emergere di un ampio universo di esclusi dalla produzione.
Il penitenziario oggi in Italia trova la propria comprensione solo all'interno di questa lettura politica. Tentiamone una prima analisi teorica.

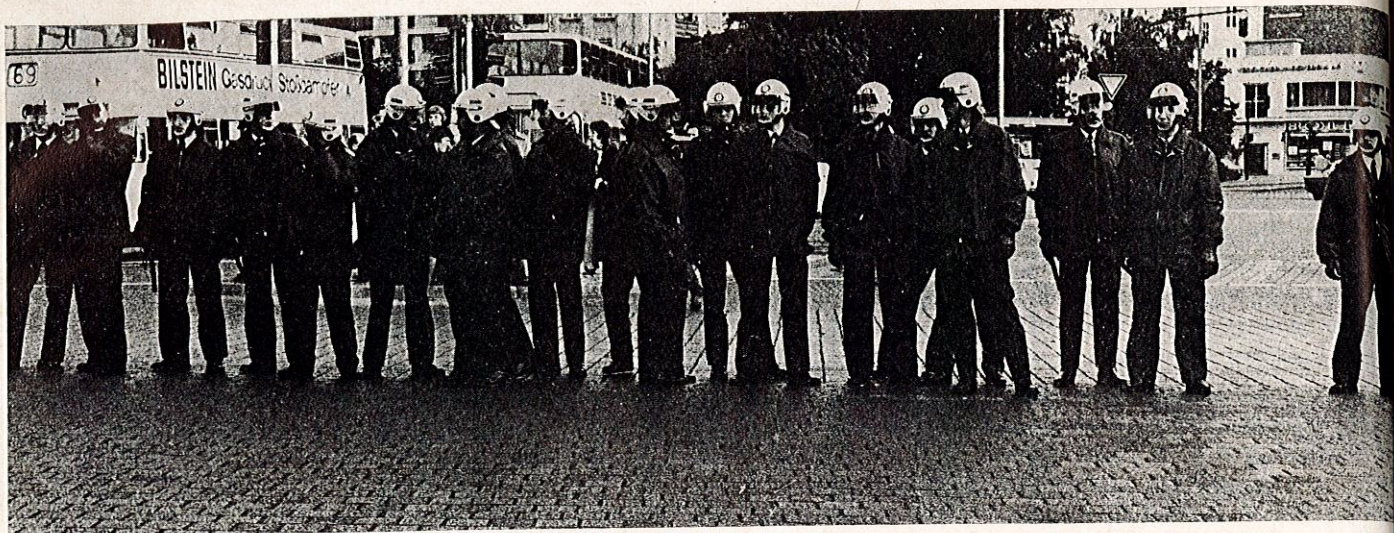
Nel presentare G. Rusche e O. Kirchheimer, *Pena e struttura sociale* (Bologna, 1978) nella recente edizione italiana, ho già affermato questa analisi. In termini succinti voglio dare conto dei risultati in quell'occasione raggiunti. La pena privativa della libertà, al suo sorgere, opera un'invasione rivoluzionaria nella pratica punitiva. Il carcere, come pena, capovolge l'idea stessa di « difesa sociale »: da « distruzione », « annientamento » a « reintegrazione » sociale del trasgressore.

istruttiva l'analisi di Pašukanis in tema di evoluzione del diritto penale nella società del capitale (*La teoria generale del diritto* e il marxismo, in « Teorie sovietiche del diritto » a cura di U. Cerroni, Milano, 1964) oggi rivisitata alla luce della categoria « disciplina », così come emerge dal Foucalt di *Surveiller et punir* (Paris, 1975; trad. it.: *Sorvegliare e punire*, Torino 1976). La pena come privazione coatta di un *quantum* preventivamente determinato di libertà, riesce a sposare gli eterogenei: il « contratto » con la « disciplina », la « retribuzione » con la « ri-educazione »; riesce ad imporre il principio che la migliore difesa sociale si può realizzare solo quando si verificano queste condizioni: il trasgressore — contraente inadempiente — risarcisce il danno pagando con il proprio tempo salariato e, nel contempo, nella pena come esecuzione, si assoggetta a quella disciplina che lo reintegrerà nel politico come soggetto docile, non più aggressore della proprietà, come proletario. In questo senso, come concludevo in *Carcere e fabbrica* (Bologna, 1977), la pena carceraria opera la prima grande inversione funzionale dell'apparato del controllo: l'assoggettamento della propria distruttività al parametro contrattuale (il principio della retribuzione); la subalternità della propria funzione al processo produttivo (il principio della ri-educazione). La pena è « necessaria » perché è contratto, la pena è « dolce » perché è disciplina, se non vogliamo fraintendere Beccaria. Il « contratto sociale » detta i limiti e la funzione stessa dell'egemonia del capitale sul lavoro; qui riscopriamo l'aporia centrale del capitalismo sviluppato dal *laisser faire*, tra momento della produzione o estrazione di plusvalore e momento della distribuzione o circolazione delle merci. La pena di morte, le sanzioni corporali sono « logicamente » negate, vuoi perché comportano il sacrificio di un bene contrattualmente indisponibile, vuoi perché — e soprattutto — attraverso di esse non si può esercitare alcuna disciplina. E questo vale per il trasgressore, per chi viola le norme del « contratto sociale », per chi, d'ora in poi, la cultura borghese chiamerà « delinquente comune »; diversamente per chi contesta in toto la validità del patto, per chi si rende reo di *crimen laesae maiestatis*, per chi dichiara la propria inadempienza rivendicando la natura « politica » del suo agire. In questa ipotesi la disciplina del vincolo sinallagmatico impone la conseguenza: per questo vale la risoluzione del contratto. Il Principe ritorna libero, il suo potere non è più vincolato al parametro contrattuale; per chi è « fuori », per chi è « contro » torna a valere il principio della difesa sociale come distruzione del « nemico interno ».

Di fatto, a partire già dalla metà del XIX secolo, il contratto perde, la disciplina trionfa: la società disciplinare, « panottica », opera al di là del contratto, non trova più nella reciprocità il suo limite. Di fatto il controllo è ormai altrove, fuori dalle mure del penitenziario: l'egemonia del capitale sul lavoro, quando il capitale è monopolistico, quando — per riprendere l'analisi di Pašukanis — il valore delle merci non è più dato dal lavoro salariato misurato nel tempo, non si riconosce neppure idealmente nel contratto. Il potere disciplinare, ormai libero, si dilata sul sociale. È la storia del carcere moderno, che è storia della sua irreversibile crisi, ad insegnarci quanto questa interpretazione sia vera. Ed infatti, con gli iniz[i] del XX secolo, nei paesi a capitalismo più avanzato, i[l] carcere cessa di avere qualsiasi funzione « reale », com[e] mezzo, cioè, di ri-educazione, per mantenere enfatizzat[a] una dimensione puramente ideologica, come strumento d[i] modulazione del terrore repressivo. È da questo precis[o] momento che inizia l'agonia del penitenziario; è da questo preciso momento che, ormai svuotato di ogni « funzione reale », feticcio ormai del dominio di classe, il carcer[e] lotta contro la sua morte. Ma ciò che più importa, continua ad esistere, a sopravvivere. Se vogliamo questo paradosso è il cuore stesso del problema politico della « crisi » della pena detentiva. Quali le ragioni? Dimenticherei Foucault. F. infatti tenta una risposta che è ingannevole quanto affascinante, quando attraverso l'espediente retorico del « rovesciamento » finge di risolvere la natura paradossale del problema attraverso il paradosso. È il Potere che finge, che da buon baro gioca su due tavoli; là dove inventa il luogo concentrazionale della devianza criminale, là dove progetta la soluzione esaustiva capace di assoggettare le classi subalterne in forza-lavoro da ammassare nelle prime manifatture al fine di ricavarne utile plusvalore, il Potere subdolamente finge. Lo scopo realmente perseguito non fu mai quello di assoggettare la nuova figura sociale del proletario al ruolo di « non-proprietario »; quello che il Potere voleva era proprio il fallimento, la crisi di questo progetto. Il carcere non poteva, non doveva essere la risposta alla « criminalità », perché la finalità nascosta per cui era stato progettato era qualitativamente diversa: circoscrivere nell'ampio universo dell'« illegalismo », una fascia ristretta di soggetti per poterli, attraverso il momento dell'internamento, trasformare in « criminali ». Il carcere, quindi, come « macchina » per creare criminali. Questo progetto aveva e continua ad avere per Foucault uno scopo ben preciso: quell'illegalismo minoritario che diventa attraverso il carcere « criminalità » permette e legittima l'« altro » illegalismo, quello diffuso e maggioritario, quello che non potrà mai essere criminalizzato perché è ragione stessa del processo accumulativo. Onestamente questa spiegazione ha il sapore di un elegante gioco di prestigio. Eppure, nonostante tutto, questo elegante gioco illumina un nucleo di verità: « oggi », a prescindere da quello che è potuto essere o doveva essere all'« origine », il carcere non ha più, e non potrà mai più avere, alcuna funzione « reale » e « oggettiva » di apparato di rieducazione, in quanto la sua funzione si è oramai atrofizzata a pura « ideologia ». Il problema ritorna al punto di partenza: perché mai questa « sopravvivenza ideologica » del penitenziario?

Con incredibile forza profetica il libro di Rusche e Kirchheimer sembra indicare, nel tracciare la storia del sistema punitivo dagli inizi della società capitalistica, l'epilogo dell'intera vicenda. Quella che gli Autori francofortesi riescono a verificare è che per tutto il novecento, a seconda delle diverse e particolari situazioni politico-economiche, la riforma penale e penitenziaria ha assunto quasi ovunque un andamento « a forbice », nel senso della progressiva diminuzione delle pene detentive, da un lato, e dall'aumento di repressione per certe cagegorie di reati, dall'altro. In quanto non più strumento principale di con-

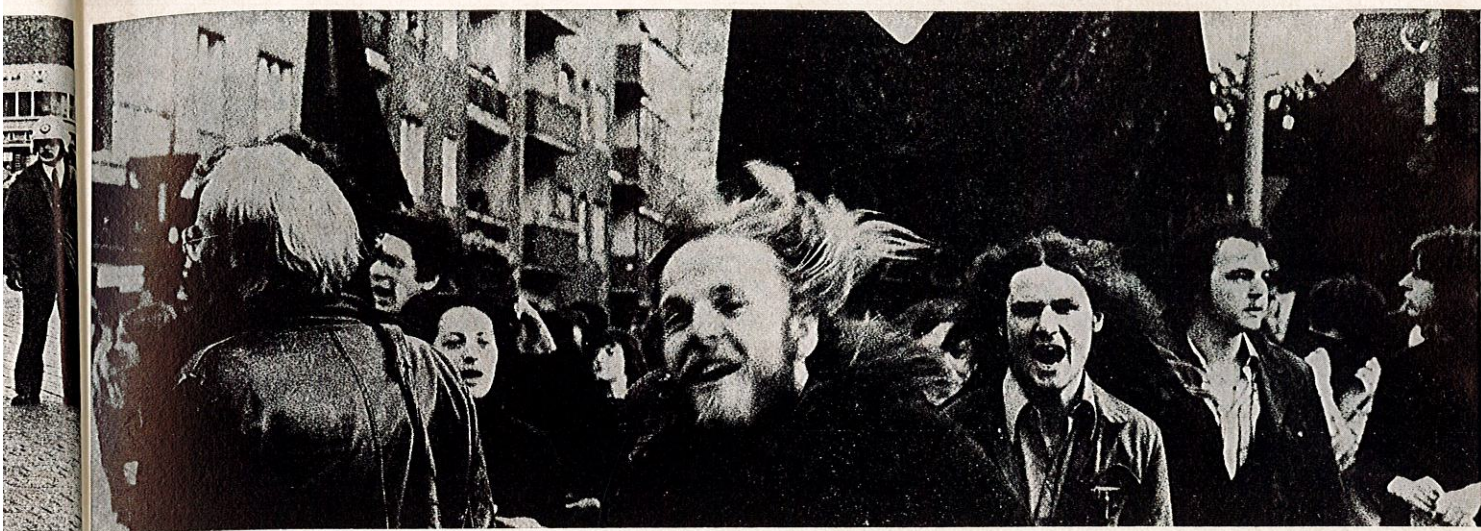
trollo sociale, il carcere vede sempre più ridotta la popolazione direttamente soggetta al suo potere, ma nello stesso tempo, come strumento oramai solo ideologico, tende a sopravvivere quale unica risposta per quelle forme di devianza che socialmente vengono (sempre più) interpretate come « politiche » e/o per quei soggetti nei cui confronti si è esperimentato il completo fallimento di un controllo sociale di tipo non-istituzionale.
Ciò che più colpisce è che questo processo di progressiva divaricazione tra funzione oggettiva (in regresso) e funzione ideologica (in espansione) del carcere tende a presentarsi, nel lungo periodo, come dato costante. Assistiamo così ad una nuova riaffermazione dell'essenzialità del penitenziario nella pratica contemporanea del controllo sociale nello stesso tempo in cui prendiamo definitiva coscienza della fine di ogni « utopia » rieducativa e risocializzante della pena privativa della libertà. Il carcere moderno, il « nuovo penitenziario », sembra inequivocabilmente orientato a sopravvivere solo ed unicamente come « carcere sicuro », come « carcere custodialistico », per un universo di internati sempre più contenuto proprio nel momento in cui il controllo sociale si proietta all'esterno delle sue mura, verso un universo sociale sempre più dilatato. A questo punto dobbiamo riconoscere che si sono ormai verificate le condizioni necessarie per una seconda ed altrettanto radicale inversione funzionale della pena detentiva: il penitenziario, persa anche idealmente la funzione per cui era stato l'« inverso » il « contrario » della pena che annienta, svuotato di quella funzione che l'aveva voluto macchina di disciplina, perché ora la disciplina è altrove, diventa l'erede di ciò che aveva negato. La pena svincolata da ogni rapporto contrattuale, la pena che non trasforma. Il carcere eredita così la funzione che era stata propria della forca e della mannaia. Diventa la pena per chi dichiara la natura « politica » della propria devianza, diventa la pena per chi è « fuori », per chi è « contro », per il « nemico interno ». Per chi è escluso dal nuovo patto sociale. Per usare le parole di Horkheimer ed Adorno in *Dialettica dell'Illuminismo* (Torino, 1966) « nel nuovo stato totale pena e delitto vengono liquidati come superstiziosi residui e il puro sterminio degli oppositori, certo del suo fine politico, (dilaga) » (p. 244).

Questo quadro teorico mi sembra suggerisca la chiave di lettura politica del penitenziario oggi in Italia.
In primo luogo è doveroso fare definitiva giustizia dei « fraintendimenti » politici che hanno ispirato l'azione delle forze progressiste durante quel lungo processo di riforma che si è legislativamente concluso con il nuovo ordinamento penitenziario del '75. L'equivocità di questa azione — che è inscipienza politica — è di aver « creduto » ad un recupero democratico dell'istituzione carceraria. Errore — per quanto in precedenza affermato — imperdonabile. Il carcere è, infatti, « ontologicamente » irriformabile; il suo esito nella realtà contemporanea conosce solo un'alternativa: o la sua definitiva « morte » o la sua « resurrezione » come apparato del terrore repressivo. La drammaticità della « scommessa » ha, se non altro, la virtù di negare soluzioni falsamente progressiste. Chiedere, infatti, che l'istituzione carceraria si pieghi ad esigenze a questa storicamente e politicamente « estranee » non è qualitativamente diverso che lottare per la democratizzazione della tortura. Eppure, per un'istituzione come quella manicomiale — per tanti versi « sorella » del penitenziario, se crediamo alle analisi di un lucido reazionario come Rothman (*The Discovery of Asylum, Social Order and Disorder in the New Republic*, Boston-Toronto, 1971) — nessuna persona ragionevole ha mai invocato la riforma, ma semplicemente l'abolizione. Il « carcere riformato » si è tradotto così nella sconfitta più cocente, e direi definitiva, dell'ideologia riformista; la nuova legge penitenziaria del '75 — come ha ben chiarito Bricola nella presentazione a *Il carcere « riformato »* (Bologna, 1977) — nasce con manifeste volontà suicide e nel suo esito fallimentare non può che accelerare ulteriormente il processo di decomposizione istituzionale. Nella sua palese incapacità a riformare, la legge penitenziaria brucia l'ultima illusione di un recupero democratico e costituzionale della pena privativa della libertà. Una riforma che nasce morta, strangolata dal cordone ombelicale di una speranza insensata. Ma sulle ceneri di questo fallimento nasce il « nuovo penitenziario »: il « carcere sicuro », l'istituzione che non necessita di alcuna retorica giustificativa. L'« operazione carceri sicure » è l'epilogo necessario della riforma, di questa riforma. Come dire: morto il carcere, viva il « carcere speciale ».
Istrittiva, in questo senso, l'analisi comparata: ovunque, mi sembra, il « carcere speciale » nasce dopo un progetto di riforma che in breve tempo si palesa fallimentare. È stato così per la Germania, l'Inghilterra e, fin dagli anni trenta, anche per gli Stati Uniti. È l'ultimo conato dell'ideologia penitenziaria.
A ben intendere il « nuovo penitenziario » non innova tanto la fattualità dell'istituzione, quanto non fa che affermare — oramai senza pudori — ciò che da tempo è la sua funzione oggettiva. Per questa ragione ho voluto chiarire, fin dall'inizio, che la specificità del penitenziario oggi non può essere colta solo al suo interno. Certo, all'atrofia del penitenziario nella politica del controllo sociale — fenomeno di lungo periodo — non si è accompagnata, nel tempo, una analoga obsolescenza della sua giustificazione teleologica. La costituzione repubblicana detta ancora una pena risocializzante, in ciò attingendo dall'arsenale ideologico di un superato cattolicesimo affascinato dalla tradizione emendatrice della sanzione canonistica più che dalle istanze razionalistiche del pensiero moderno; essa pone così al centro del sistema penale una finalità oramai antinomica alle esigenze disciplinari del nuovo stato. Idee vecchie e morire, come si è detto. La tradizionale ideologia legittimante della pena, la « rieducazione » e il « reinserimento », sopravvive, per lungo tempo, quale fantasma, non diversamente dal mito dell'espansione illimitata della produzione e della piena occupazione che si perpetua ben oltre il tramonto definitivo dell'egemonia del capitale concorrenziale. Superficiale, comunque, un'analisi che si limitasse a rilevare solo questa crisi di legittimazione della pena privativa della libertà. Perché a questa assenza di retorica giustificativa fa fronte l'assorbimento del « nuovo penitenziario » in una mutata strategia del

controllo sociale, in un dispositivo politico, cioè, che trova « altrove » i propri necessari momenti di legittimazione.

Ripeto: il « carcere sicuro », strappati ormai i veli della menzogna, rompe non tanto la continuità dell'istituzione, quanto l'equilibrio dell'intero apparato del controllo sociale. Si può così affermare che il carcere di massima sicurezza si pone come il perno di un mutamento qualitativo nella politica criminale. E con ciò torniamo alla tesi centrale di cui ho tracciato, poco sopra, il profilo teorico. Il carcere — ho precisato — persa ogni funzione reale, mantiene però intatta nel tempo l'idea che lo aveva partorito: strumento di disciplina in uno spazio temporale contrattualmente determinato. Semplificando dico che con ciò si sono realizzate le condizioni perché il carcere si trasformi in « carcere sicuro », in qualche cosa che neppure ideologicamente è strumento di disciplina. Condizioni per altro verificatesi già da tempo, ma condizioni solo necessarie perché si verifichi l'inversione funzionale della pena carceraria. Certo, condizioni non ancora sufficienti; ed infatti, queste ultime solo recentemente si sono verificate in Italia. Da qui, penso, si possa prendere le mosse per una lettura politica del « nuovo penitenziario ».

In primo luogo il fallimento della riforma del '75. Ho affermato che con esso si è definitivamente bruciata ogni ideologia giustificativa della pena detentiva. Ma non solo. La sconfitta riformista ha riproposto in termini drammatici il problema centrale del penitenziario: la sua ingovernabilità. Ed è alla disperata ricerca di una soluzione accettabile di questa non più gestibile contraddizione che si è mosso quel processo politico che alcuni hanno voluto leggere con il termine equivoco di « controriforma ». Di fatto, al fondo di questa complessa ed articolata strategia contro l'« indisciplina » del carcere è maturata la coscienza che il penitenziario — come struttura portante del controllo sociale — non solo è irriformabile (che è poca cosa), ma è ormai troppo pericoloso. Il « vecchio » carcere va quindi liquidato. L'azione politica individua così due fronti su cui operare: da un lato ridurre la « centralità » del carcere, avanzando una strategia del controllo sociale di tipo non istituzionale; dall'altro lato nei confronti di un universo criminale « ristretto », imporre la disciplina e l'ordine attraverso il terrore. Un'azione, quindi, ch si articola in una fase « diffusiva » e in una « concentra zionale », ma che trova il proprio centro unificatore i un movimento ormai irreversibile che va dal « penitenzia rio » al « fuori ».

Si delinea così, in termini sufficientemente chiari, il nuo vo profilo del controllo sociale. Sul punto, la rivista *L questione criminale* ha in più occasioni offerto validi con tributi interpretativi; non giova quindi ripetere analisi gi fatte, basta ricordare il processo in oggetto solo per pun ti: si dilata il ruolo dell'indulgenza e della discrezionalit giudiziaria, termometro ormai solo sensibile ad esigenz dettate dall'allarme sociale; sempre più il processo penal accentua la sua funzione atipica di strumento di controll e disciplina; la carcerazione preventiva è ormai solo antic po (« assaggio ») di pena; il nuovo progetto di depenaliz zazione e di misure alternative alla pena carceraria ridu rà sensibilmente la popolazione detenuta già consistente mente ristretta dalla recente legge di amnistia ed indulto A fronte di questo accentuato fenomeno di « fuga dall sanzione detentiva », la rivitalizzazione delle pene pecuni rie e delle pene accessorie nonchè la nuova figura dell libertà controllata svilupperanno un diverso reticolato d discipline sul sociale. Ancora: il ruolo sempre più centra le degli enti locali e delle comunità di base nella politic criminale può essere letto come il sintomo di un uso d territorio nella politica del controllo sociale.

Da tutto ciò sembra scaturire il corollario secondo cui carcere di massima sicurezza dovrebbe essere, se non l' sclusiva, la principale forma di carcere del più o men prossimo futuro. Ed in questo l'America insegna con un percentuale del 60% della propria popolazione detenu oggi ristretta nei *maximum securety wings*. D'accordo: s lo il carcere di massima sicurezza. Ma per chi? Ancor una volta la risposta va cercata « fuori » dal penitenziari La cronaca ci informa che nelle nostre super-carceri son stati internati la maggior parte dei terroristi; è vero, m la parzialità dell'informazione rende menzognero il sens politico del messaggio: accanto al terrorista, sappiamo altri, di tanti delinquenti fino ad ieri chiamati comu omogenizzati unicamente da una discriminazione: in qua che modo sono stati etichettati come « problematici », c

me *troublemakers.* La loro fede politica, l'eventuale partecipazione alle rivolte carcerarie, più spesso l'ostinazione con cui rivendicano la natura politica della loro devianza li rendono, oggi, un universo « altrimenti » non gestibile. Per loro non potrà mai valere il controllo di tipo non istituzionale, il controllo « soffice ». E questo perché la loro « diversità » si è trasformata — per ragioni « oggettive » — nello status sociale dei « non garantiti »; essi sono l'*iceberg* di una popolazione crescente di emarginazione, di esclusione definitiva dalla dinamica del mercato del lavoro. Sono gli esclusi dal « patto », sono coloro che oggi con la violenza dei fatti contestano radicalmente la disciplina e la base di legittimazione del « nuovo » contratto.

I processi di legittimazione si sono oggi orientati verso il recupero dell'allarme sociale in chiave *tout-court* politica: l'ordine democratico contro i processi di destabilizzazione e i suoi autori. Un progetto di « difesa sociale » che vede le « forze democratiche, antifasciste, nate dalla resistenza » contro gli eversori. La traduzione in chiave di politica criminale di un « nuovo » contratto sociale. Ma ogni contratto, si sa, ha i suoi « esclusi », hai i suoi rei di *crimen laesae maiestatis,* ha i suoi soggetti nei cui confronti il potere diventa « libero », svincolato da ogni rapporto. Un tempo, come si diceva, forca e mannaia; oggi il suo omologo: il « carcere sicuro », il carcere svincolato da ogni rapporto contrattuale, il carcere che neppure ideologicamente deve educare, ma solo intimidire ed annientare il trasgressore.

La Chiesa, la DC e il compromesso storico

Qualche riflessione sul «rodanismo»

Daniele Menozzi

1. Francesco Ciafaloni, recensendo su *Quaderni Piacentini* (n. 66-67, pp. 149-154) una recente raccolta di saggi ed articoli di Franco Rodano (*Questione democristiana e compromesso storico*, Roma 1977), coglieva due fondamentali aspetti del volume. Notava in primo luogo l'importanza dello scritto, che deriva « dall'essere le sue tesi conclusive sostanzialmente identiche a quelle sostenute sul compromesso storico dal massimo partito della classe operaia, dall'esserne anzi l'unica esposizione generale coerente, l'unica condotta con respiro ampio, non d'occasione ». Assumeva poi una posizione fortemente critica — non senza indulgere a qualche ironia — sia sulla impostazione metodologica del Rodano (in cui « il cattolicesimo e l'idealismo » cospirerebbero « a creare un cultura che malgrado le scomode irruzioni... dal mondo e del mondo, proprie di ogni società industriale, continua a definirsi rispetto ai santi padri »), sia, e più fortemente, sul contenuto del libro (« il progetto di Rodano, e del PCI... è specificamente ideologico-politico ed extra-economico per quanto lo si può essere nel tardo capitalismo »). Condivido la prima notazione del Ciafaloni: nel grigiore e nella generale modestia dei tentativi volti a dare una adeguata giustificazione teorico-pratica della strategia del compromesso storico, gli scritti del Rodano si presentano con una lucidità di pensiero e con una dignità intellettuale che li rende particolarmente degni di attenzione. Più sfuocata mi pare invece la seconda. È certamente vero che, come osserva Ciafaloni, nell'opera del Rodano « continuano a mancare puntigliosamente... le distinzioni tra classe e partito, tra politici e popolo, tra stato e società; e in questo suo ultimo scritto cominciano a mancare anche le distinzioni di classe... ». Ma è anche necessario aggiungere che tale rilievo, corretto se rivolto al Rodano che vuole interpretare nella sua globalità la storia contemporanea, risulta assai meno pertinente nei confronti del Rodano che cerca di analizzare, in particolare, i caratteri e la storia del partito democristiano. È infatti ormai entrato anche nella consapevolezza dei laici che l'indagine su questo partito non può essere scissa dalla considerazione della realtà ecclesiale. E pur dovendo l'analisi della chiesa essere condotta materialisticamente, come quella di ogni altra realtà sociale, risulterebbe illusoria e non scientificamente fondata ogni spiegazione dell'istituzione ecclesiale che non partisse anche dalla coscienza che i cristiani, in un determinato momento storico, hanno di sé e del loro essere chiesa. In altri termini il momento della politica è nei cristiani così intimamente legato alla ecclesiologia ed alla teologia che l'esperienza politica del credente non può essere compresa adeguatamente se non viene collocata sullo sfondo della sua mentalità religiosa. Si potrà poi mostra[r]
quanto di falsa coscienza o di alienazione religiosa vi è i[n]
essa, ma non se ne può prescindere. Risulta allora scars[a]
mente rilevante il rimprovero del Ciafaloni al Rodano d[el]
saggio intitolato « La questione democristiana » — l'unic[o]
di cui qui ci occuperemo — di rimanere ancorato, metodo[-]
logicamente e contenutisticamente, all'idealismo, dal mo[-]
mento che si tratta oppunto di ricostruire e capire — alm[e-]
no in prima istanza — attraverso quali mediazioni ideali [i]
cattolici rapportano il loro orientamento politico alla lor[o]
ispirazione religiosa. Dovrebbe essere passato da un pezzo,
soprattutto nella sinistra, il tempo in cui si poteva liquidar[e]
con un rapido richiamo alla prevalenza della « struttura »,
magari con qualche ironia, ogni tentativo diretto a chiarir[e]
la teologia politica del cristianesimo democratico, evi[-]
tando così lo sforzo — e con quali conseguenze lo si pu[ò]
vedere ogni giorno — di un analisi attenta e puntual[e]

2. Conviene ora ricordare, brevemente e schematicament[e]
le tesi più importanti sostenute dal Rodano nel saggio d[i]
cui qui ci occupiamo. Egli individua come elemento centra[-]
le per la comprensione « del formarsi e dell'evolversi stori[-]
co » del partito democristiano la riflessione condotta da[l]
pensatore bretone F.R. Lamennais, in seguito alle « tr[e]
gloriose giornate » del luglio 1830, nel corso delle qua[li]
l'insurrezione della popolazione parigina poneva fine all[a]
Restaurazione borbonica ed apriva la via alla creazione d[i]
un regime liberale nel quadro della monarchia orleanist[a.]
Il Lamennais individuava in quell'evento, che sanciva l[a]
definitiva affermazione della borghesia come classe egem[o-]
ne in Francia, sia il valore del principio di libertà ch[e]
aveva guidato l'insurrezione; sia il limite che la borghesi[a]
imponeva al pieno dispiegamento di quel principio, per cu[i]
si era battuta e per cui aveva chiamato altri strati socia[li]
alla lotta, dal momento che essa riservava solo per sé [il]
godimento delle conquistate libertà politiche, impedendon[e]
l'accesso a tutti — i singoli come le comunità intermedi[e]
—. Ora la generalizzazione di queste libertà — vale a dir[e,]
secondo il Rodano, la compiuta realizzazione di un ord[i-]
namento democratico — appariva al Lamennais, da u[n]
lato, come un portato della storia che, presto o tardi g[li]
uomini avrebbero conquistato; ma, dall'altro, gli sembrav[a]
anche pienamente conforme all'esigenza di dar vita ad un[a]
« società più giusta », fondata cioè su quei principi natura[li]
che Dio aveva rivelato nelle Scritture. L'acquisizione d[i]
questa impostazione nella esperienza politica dei cattoli[ci]
portava alla formazione di un movimento prima, di u[n]

partito poi, che si presentava ad un tempo come laico e come religioso. Laico, dal momento che esplicitava quanto in Lamennais era ancora implicito circa il riconoscimento della autonomia e la positività dell'azione dell'uomo impegnato a dispiegare le libertà borghesi in un ordinamento democratico; religioso, perché la garanzia ultima della correttezza dell'orientamento dei cattolici a costruire la democrazia, stava nella conformità di questa a quella « società più giusta » che appariva come istanza della Rivelazione. Ed occorre subito a questo punto chiarire un elemento importante: l'interpretazione corretta delle Scritture poteva avvenire — nel Lamennais che Rodano esamina, cioè quello precedente alla rottura con Roma — solo all'interno della chiesa cattolica, poiché solo in essa, in virtù del magistero papale, la Rivelazione assumeva realmente un carattere di universalità. Insomma la teologia politica mennaisiana si fonda su una precisa opzione ecclesiologica: la chiesa si identifica in ultima analisi col papa, perché spetta al papa garantire la uniformità della ricezione nel mondo cattolico del messaggio biblico e la correttezza della sua traduzione sociale. Ma, ritornando alle due anime — quella laica e quella religiosa — che Lamennais lasciava in eredità ai cattolici impegnati nella politica, doveva, secondo il Rodano, necessariamente prevalere quella religiosa, a causa della presenza di un altro aspetto nella complessa riflessione del pensatore bretone. Questi misconosceva infatti il ruolo delle classi sociali — anzi giungeva talora ad una loro esplicita condanna —, sicché quella democrazia cristiana che da lui derivava la sua impostazione « perdeva ogni contatto con la società storica in cui doveva operare », o meglio « rimaneva sul serio in rapporto nella storia... con una sola dimensione, quella ecclesiastica ». Insomma, la democrazia cristiana, dovendo scegliere come proprio referente storico-politico o le classi sociali o la chiesa, non poteva che scegliere la seconda, in virtù di quell'aclassismo che discendeva da Lamennais. Di qui appunto il presentarsi dell'integralismo come primo momento dell'esperienza politica dei cattolici ed il faticoso emergere di una prospettiva laica, dovuta alle correzioni che Sturzo prima, De Gasperi poi, apportavano alla impostazione mennaisiana. Ed è proprio questa dimensione della laicità della sfera del politico — così faticosamente conquistata — l'apporto originale che l'attuale DC può dare nell'incontro con quelle forze storiche che intendono ora dispiegare pienamente la democrazia. Fin qui il Rodano. Non vorremmo, tuttavia, anche per ragioni di spazio, seguire analiticamente il processo attraverso il quale Rodano descrive i modi e le ragioni con cui, a suo avviso, i cattolici hanno liquidato dal loro patrimonio ideale l'integralismo; intendiamo piuttosto soffermarci sul rapporto — assai interessante — che egli stabilisce tra le concezioni teologico-politiche di Lamennais ed il cristianesimo democratico. D'altra parte questo mi pare l'autentico nucleo intellettuale del saggio, di cui le altre parti non sono che svolgimenti. Occorre però ancora ricordare un ulteriore elemento della riflessione mennaisiana, di cui pure il Rodano sottolinea l'importanza. Il pensatore bretone riteneva che la Rivelazione potesse costituire la garanzia ultima della correttezza dell'agire politico dei cattolici, perché egli aveva « depotenziato » il cristianesimo da *kerigma* di salvezza in norma morale: infatti soltanto se inteso come insieme di norme etiche il cristianesimo poteva essere chiamato a fondare un determinato ordinamento della società conforme a « giustizia ». Sicché, nel rapporto che Lammenais stabiliva tra religione e politica, era il cristianesimo a restare asservito alla politica piuttosto che il reciproco.

3. Riassunte le tesi del Rodano tentiamo ora di offrire, come spunti di dibattito, alcune riflessioni. Il primo dato che balza subito evidente è il rapporto privilegiato che Rodano instaura tra il pensiero di Lamennais ed il cristianesimo democratico. Tale scelta non è affatto scontata; appare anzi sorprendente. È infatti ormai largamente noto agli studiosi del movimento cattolico che il termine di democrazia cristiana con le sue implicazioni teologiche ed ecclesiologiche si presenta storicamente assai prima di Lamennais. Non al momento in cui la borghesia *riconquista*, nel '30, l'egemonia politica e modella un ordinamento statale conforme ai propri interessi; ma al momento in cui essa conquista, nell'Ottantanove, il potere, si assiste alla nascita nel mondo cattolico di quelle elaborazioni teologico-politiche connesse al cattolicesimo democratico. Sicché Lamennais non *inventa* nulla, ma *corregge* impostazioni ereditate da altri. Tutto questo andava chiarito non certo per il gusto, comunque non irrilevante, della correttezza storiografica, ma perché aiuta notevolmente a capire quel che nella tesi del Rodano viene trascurato o non sufficientemente esplicitato. Due sono infatti le ipotesi possibili per spiegare i motivi per cui Rodano è partito da Lamennais piuttosto che dai « democrates chrétiens » dell'Ottantanove. O egli — cosa di cui ci permettiamo di dubitare — non ha maturato una sufficiente conoscenza del movimento cattolico; oppure ha deliberamente rimosso un'esperienza politica che non gli appariva interessante. Ed è allora significativo identificare i tratti essenziali di questa esperienza e cercare di capire i motivi per cui Rodano non la ritiene interessante.
Ora i « democrates chrétiens » si trovano nell'Ottantanove di fronte ad una realtà per essi nuova e sconcertante. Fino alla vittoria della borghesia avevano infatti ritenuto, come tutti i cattolici, che il rapporto tra la sfera del politico e la sfera del religioso fosse una relazione di tipo *istituzionale:* Dio ha istituito la famiglia, la società, lo stato; la religione, attraverso la mediazione della chiesa, costituisce la legittimazione ultima di queste realtà sociali. Con l'Ottantanove questo panorama muta radicalmente: l'uomo, uscito di minorità, rivendica una relazione *contrattuale* come fondamento della famiglia, della società, dello stato: la società ad egemonia borghese, secolarizzando tutti i rapporti politico-sociali, sembra così non lasciare più spazio alcuno per la religione e per la chiesa. Ma proprio di fronte a questo rinnovamento nasce la originale riflessione dei « democrates chrétiens ». A loro avviso lo stato che viene plasmato secondo gli interessi borghesi non può sussistere senza la supplenza del religioso. L'ordinamento liberale lascia infatti agli individui una sfera di autonomia illimitata, sicché non può garantire la socialità; anzi lo scontro degli opposti interessi dei singoli — tutti ugualmente garantiti — finirà col portare alla dissoluzione della società e dello stato, se

viene a mancare la religione, dal momento che essa soltanto può indicare e far praticare quelle norme etiche che mantengono un corretto rapporto tra interessi degli individui ed interesse generale della società. Tuttavia questo cristianesimo garante dell'etica borghese non può essere gestito da quella chiesa che aveva legittimato e santificato l'antico regime: non solo essa era storicamente superata, ma, nel suo abbraccio col potere assoluto, aveva anche tradito il messaggio evangelico. Perché la chiesa potesse esercitare una nuova funzione nella società ad egemonia borghese, occorreva che essa si rinnovasse, che, recuperando il senso autentico del messaggio evangelico, mostrasse l'armonia esistente tra il cristiano ed il cittadino. Ora, per i « democrates chrétiens », come il cittadino-cattolico era uscito di minorità, conquistandosi la libertà e l'uguaglianza, anche il cattolico-cittadino doveva uscire di minorità, conquistandosi le libertà ecclesiali. Da qui l'elemento più caratterizzante la loro riflessione: accettare i valori politici della borghesia, ma al contempo mostrare, attraverso una riforma della chiesa, che la libertà del cristiano (ad esempio nella scelta elettiva di vescovi e parroci) si armonizzava con la libertà del cittadino, in modo da far accettare al mondo politico secolarizzato la supplenza del religioso là dove esso falliva, vale a dire nel mantenimento della socialità. Ma, com'è noto, l'esperienza di questi cristiani fu stritolata: per opposti ma convergenti interessi l'ala laicista del personale rivoluzionario e Roma — che nella prospettiva di riforma ecclesiale vedeva largamente ridotti i suoi poteri — liquidarono ogni tentativo di mediazione tra cristianesimo e rivoluzione borghese. Ora la riflessione di Lamennais non nasceva nel vuoto, ma partiva da un preciso dato storico: la chiesa si era scontrata con il mondo politico moderno, perché i cattolici che avevano accettato la realtà politica di questo mondo, avevano voluto anche *riformare* la chiesa. Ed ecco allora il motivo per cui la teologia politica del pensatore bretone si fonda su un'opzione ecclesiologica conservatrice. Nel momento in cui Lamennais cerca di mediare non più soltanto tra cristianesimo e rivoluzione borghese, ma, proprio per i motivi ricordati dal Rodano, tra cristianesimo e democrazia, egli non vuole ripetere l'esperienza dei suoi predecessori dell'Ottantanove, la cui vicenda gli è perfettamente nota. Proclama invece l'accordo tra Rivelazione ed ordinamento democratico, ed al contempo ribadisce l'identità tra chiesa e papa nella convinzione che il conservatorismo ecclesiale faccia cedere Roma sul piano politico. La conservazione della monarchia papale sulla chiesa — il dato ecclesiologico più evidente uscito dalla Rivoluzione francese — poteva, a suo avviso, consentire quell'accordo tra cristianesimo e mondo politico moderno che i « democrates chrétiens » avevano mancato per le loro istanze di riformismo ecclesiale. Si può ora avanzare un'ipotesi interpretativa sul saggio di Rodano, che riprenderemo più ampiamente in seguito. Se l'espunzione della vicenda dei cristiani dell'Ottantanove non è nel Rodano, come crediamo, dovuta ad insufficienza di informazione, essa assume un rilevante significato; testimonia infatti il suo rifiuto di considerare come patrimonio ideale del cristianesimo democratico uno dei suoi elementi storicamente costitutivi: l'istanza di riforma ecclesiale.

4. Un secondo elemento su cui conviene soffermare la nostra attenzione è l'esplicita ed esclusiva considerazione da parte del Rodano del Lamennais precedente alla sua rottura con Roma. È infatti da ricordare che la sintesi del pensatore bretone — mantenere immobile la società ecclesiale, aprire i cattolici alla moderna società politica — si rivelava fallimentare: Roma, anziché guardare al futuro, continuava a vagheggiare un ripristino dell'antico regime, se non del mondo feudale. Proprio allora, costretto a sceglier tra la fedeltà ecclesiale e quella teologico-politica, Lamennais sceglieva la seconda. Ma una volta compiuto questo passo, egli non smetteva di elaborare le sue convinzioni, cercando soprattutto di ricomprendere il rapporto politica/religione. Ora proprio questo tipo di itinerario intellettuale, che per Rodano non sembra esistere, appare invece di importanza decisiva. Infatti Lamennais si rendeva conto che l'accordo da lui stabilito tra Rivelazione e democrazia, dipendeva da un « depotenziamento » del cristianesimo, la sua riduzione a norma morale, volta ad indicare un modello di società « giusta », in cui i contenuti concreti della « giustizia » apparivano subalterni ai valori politici di volta in volta storicamente dominanti. Egli percepiva che questo schema di valutazione del rapporto politica/religione gli era stato trasmesso dai suoi predecessori settecenteschi, i quali, di fronte all'attacco dei « lumi » prima, dell'*idéologie* poi, al cristianesimo, erano caduti precisamente nella « trappola » che l'illuminismo aveva teso ai cristiani. I « lumi » infatti avevano rimproverato al cristianesimo di essere, come ogni religione che proiettava l'uomo nell'ultraterreno, del tutto *inutile* al conseguimento della felicità mondana, individuale e collettiva; ed i cattolici avevano replicato che il cristianesimo possedeva una eticità che sola poteva garantire il benessere degli stati, in quanto, garantendo la giustizia, costituiva il più solido fondamento del potere. Così di fronte al disprezzo dei « lumi » verso la trascendenza, i cattolici del Settecento avevano accettato di ridurre il cristianesimo a norma etica, senza rendersi conto di legarlo irrimediabilmente all'esistente politico. Proprio per questa ragione i « democrates chrétiens » dell'Ottantanove, sciogliendo il cristianesimo dal morale abbraccio coll'*ancien régime*, non avevano saputo far meglio che legarlo allo stato che la borghesia andava modellando: cos'era infatti la socialità che essi si ripromettevano di attribuire ai nuovi ordinamenti, se non la pratica di una « giusta » eticità per i singoli nel quadro dei valori politici borghesi? Ora Lamennais, venuta a cadere la sua sintesi, si rendeva conto di aver seguito un itinerario assai simile: aveva sì desolidarizzato il cristianesimo dalla Restaurazione, ma per collegarlo, attraverso il richiamo alla giustizia, all'ordinamento democratico. Ma a questo punto il pensatore bretone metteva in discussione proprio questa eredità settecentesca ancora operante nella sua riflessione e cercava di liberare il cristianesimo dalla « trappola » in cui questo era caduto nel suo confronto coi « lumi ». A suo avviso infatti l'unico corretto rapporto che poteva esistere tra il politico ed il religioso, non stava nella garanzia di stabilità che il religioso offriva al politico, attraverso l'indicazione della « giustizia » che l'esistente politico poteva conseguire; ma piuttosto in una continua introduzione storicamente determinata della trascendenza nella sfera del

politico. Egli aveva individuato una categoria evangelica che doveva costituire il punto di riferimento costante nella definizione dei rapporti tra politica e cristianesimo: il Regno era stato promesso da Cristo ai poveri. Dunque il cristianesimo, se voleva, nel suo confronto coi regimi politici, collocarsi in un'ottica autenticamente evangelica, doveva guardare ai « poveri », non intesi astrattamente, ma come gruppo sociale storicamente determinato ed individuabile variamente a seconda dello sviluppo storico. Di qui allora la convinzione che nell'ordinamento ad egemonia borghese i « cristiani democratici » stavano dalla parte dei « poveri » esclusi dal godimento delle libertà borghesi; ma che nell'ordinamento democratico — ed anche in quello socialista — i cristiani democratici stavano con i « poveri » che quei nuovi, e pur migliori e quindi positivamente valutati, regimi avrebbero però finito col creare. Insomma il superamento della visione del cristianesimo come norma morale, si traduceva nel recupero della sua dimensione kerigmatica, ma questa, a sua volta, non appariva metafisicamente trascendente, ma storicamente determinata, sicché il cristianesimo, attraverso la categoria dei « poveri », finiva per diventare elemento di perpetua contestazione dell'assetto politico esistente.
Ed anche a questo punto conviene formulare brevemente una ipotesi interpretativa del libro del Rodano. Se egli conosceva — come è indubbio — gli ulteriori sviluppi del pensiero mennaisiano, la loro espunzione non può avere che un significato: a Rodano non interessa un cristianesimo che, proiettando la trascendenza nella storia, si faccia elemento di contestazione dell'esistente.

5. Tiriamo infine qualche rapida conclusione. L'immagine di cristianesimo democratico che Rodano delinea, a prezzo di qualche mutilazione nella storia del movimento cattolico, sembra in realtà confezionata sulla base delle esigenze connesse alla strategia del compromesso storico. Quale interlocutore più gradito infatti al partito di Berlinguer di un mondo cattolico che si presenti coi caratteri che Rodano attribuisce ai democratici cristiani? Si tratterebbe infatti di cattolici che:
a. accettano l'esistente ecclesiale.
b. hanno una visione del rapporto politica/religione tale per cui la laicità della politica è conquistata a prezzo di un cristianesimo ridotto a supplemento d'anima dell'esistente politico.
Certamente nel mondo cattolico si muovono forze con questi caratteri; forse un'accurata analisi dei documenti della CEI potrebbe mostrare la prossimità, su questi punti, delle posizioni dei vescovi italiani con quelle del Rodano. È anche vero però che, come volevano i « democrates chrétiens » dell'Ottantanove, sempre maggiore è il numero di cattolici che escono di minorità sul piano ecclesiale; e che, come aveva indicato Lamennais seconda maniera, giungono, attraverso la categoria evangelica di un Regno promesso ai poveri, alla contestazione di ogni regime che mantenga forme di « povertà » economica, politica, culturale, ecc. Forse è proprio questo processo storico, ben più che le ritrosie della DC, che renderà il mondo cattolico inagibile per una qualunque strategia di compromesso storico.

SOMMARI DEI NUMERI PRECEDENTI

Numero primo, giugno 1977

Gianni Scalia *Per cominciare* / Federico Stame *Il senso della storia* / Federico Stame *La conoscenza giusta* / Giuseppe Caputo *Alice e i padroni delle parole* / *Documento per Radio Alice* / Vittorio Boarini, Pietro Bonfiglioli *Il « corpo sovrano » e il popolo degli studenti* / Pietro Bellasi, Bernardino Farolfi, Giorgio Gattei *Ossessi, esorcisti, inquisitori* / Paolo Pullega *Giochi fatti* / Roberto Roversi *Il Libro Paradiso* / Pier Paolo Pasolini *Lettera a un comunista* (30.10.49) / Roberto Guiducci *Lettera a nessuno* / *Contraddittorio*: Franco Momigliano, Tomaso Kemeny, Alessandro Serpieri / Armanda Guiducci *L'epica dello stupro* / Stefano Mecatti *Gramsci realizzato* / Anna Panicali *Storia di ieri, storia di oggi* / Alessandro Chili *Social appeal* / Silvio Bergia, Giuseppe Morandi *Non commettere scienza impura* / Roberto Bergamini *Quando gli affari vanno male* / Alessandro Gamberini *Un convegno di « Magistratura Democratica »* / *Lettere*: *« La produzione dei criminali »*, di Bruno Giorgini

Agenda numero 1, settembre 1977

Maurizio Maldini *Giocati giocatori* / Giulio Forconi *Il fascino discreto della repressione* / Paolo Pullega *Etnografia comunista* / Federico Stame *Quello che è* Stato *è* Stato / Alessandro Chili *Irrazionalità della politica* / Vittorio Boarini *L'etica erotica* / Gianni Scalia *Prolegomeni del dissenso* / Davide Bigalli *La cicuta del nostro tempo* / Giuseppe Caputo *A un intellettuale (nuovo) del PCI* / Anna Panicali *L'essere donna* / Paola Alberti, Rosella Mangaroni *Intellettuali e analfabeti* / Roberto Bergamini *L'essere naturale e il tecnofascismo* / Pietro Bonfiglioli *La critica dei critici* / Andrea Branchini *Lettera dal movimento*

Numero secondo, dicembre 1977

Federico Stame *De te fabula narratur* / Ekkehart Krippendorff *A proposito di germanizzazione e lotta armata* / Giuseppe Caputo *Requiem per la Germania, requiem per l'Europa* / Costantino Cocco *Quale magistratura democratica* / Alessandro Gamberini 11 *marzo, licenza di uccidere* / Domenico Pazzini, Rocco Cerrato, Gianni Scalia *Né di Dio, né di Cesare* / Antonio Prete *Privi di senso storico* / Paolo Pullega, Giulio Forconi *'68, '77* / Giorgio Gattei *Was der Proletariat ist?* / Maurizio Maldini *Rappresentanza e rappresentazione* / Roberto Di Marco *Alice a Bologna* / Antonio Preziosi *Libertà, per vivere* / Pino D'Alfonso *In quel punto di spazio e tempo* / Claudio Giovannini *Nuovi vecchi giochi di società* / Gianni D'Elia *Trilogia scritta sul cerchio* / Giuseppe Cafiero *Anatomia di ipotesi di idee* / Nada D'Arco, Andrea Ventura *Il cammino della Tecnica: un gioco a incastro* / Alessandro Chili, Antonio Roversi *Il Progetto a Medio Termine: ragione e ragionevolezza* / Bernardino Farolfi *Fortune e sfortune dell'antropologia rivoluzionaria* / Paola Alberti, Rossella Mangaroni *Dopo il femminismo* / Stefano Mecatti, Anna Panicali *Organici e dissenziente* / Vittorio Boarini, Pietro Bonfiglioli *Biennale del dissenso e istituzioni del consenso* / Roberto Guiducci *Seconda lettera a nessuno* / *Lettere*: *« Lotta di classe o conflitti sociali? »*, di Angelo Baracca / *Fotografia di* Enrico Scuro

Numero terzo, maggio 1978

Roberto Roversi *Cento poesie* / Federico Stame *La resistibile ascesa della democrazia autoritaria* / Carlo Poni *Per cambiare il passato* / Vittorio Boarini, Pietro Bonfiglioli *Ontologia del dissenso* / Pietro Bellasi, Bernardino Farolfi, Giorgio Gattei *L'anamorfosi del politico (marzo '78)* / Giulio Forconi *Appunti su di un processo politico* / Stefano Mecatti, Anna Panicali *Il sogno democratico* / Alessandro Chili *Giovani marxmotte senza manuale* / Gianni Scalia *A quoi bon?* / Maurizio Maldini *Lo squisito delirio* / Paolo Lanaro *L'aria secca della storia* / Roberto Bergamini *Dopo l'epistemologia* / Paolo Pullega *Chiavi mancanti* / Renato Giovannoli *Gli arnesi e le macchine* / Mariella Bettarini *Donne Linguaggio Poesia* / Maurizio Mazzotti *Dissidenza dell'inconscio e poteri* / *Disegni di* Andrea Pazienza *e* Renzo Zanetti / *Fotografie di* Enrico Scuro

Il numero primo è esaurito.
Prezzo dei numeri arretrati: *Lire duemila (l'« Agenda numero 1 » costa lire millecinquecento).*
Per ricevere uno o più numeri arretrati inviare l'importo corrispondente con assegno bancario, vaglia o versamento sul c/c postale N. 11176401, *intestato a « Il Cerchio di Gesso », Bologna.*

Cancellare, temperare il lapis, cancellare...

Roberto Roversi

« Non avevo fatto che cancellare, temperare il lapis, cancellare... niente ».

(Heinrich Böll, dal racconto *Viandante, se arrivi a Spa...*)

Modificazioni profonde sono intervenute da noi sulla base di modificazioni profonde dei partiti. E i partiti si sono modificati o si stanno modificando perché modificazioni profonde sono intervenute fra noi; o da noi. Ma da quando e in che modo? Qual'è il tempo di queste modificazioni in atto e il modo, il metodo prescelto o sopportato per acquisirle recepirle e avviarle o proporle? Per il tempo dico che è presto detto (non per volere semplificare ma perché gli archetipi sono scritti in modo chiaro nella cronaca recente): dal 20 giugno, con le conclusioni delle allegate elezioni. Lì è accaduto qualcosa di importante e di grave che rappresenta tutt'ora e qualifica (anzi, direi: quantifica) il nodo del problema.

Eh, a essere bravi quante cose ci sarebbero da capire, da scoprire e da scrivere nei tempi che corrono. Ma intanto le ferie sono finite; queste ferie inzeppate di sperpero e di malinconia; in giro si ricomincia a meditare e a parlare, a promettere, rassicurare, prevedere (provvedere) e ad esercitare il potere. Durante l'estate invece la rivoluzione semplicisticamente vagheggiata, l'opposizione in genere, l'ideologia e il contrasto si sono persi magari dietro un solco di mare; molti a prendere sole sulle spiagge del povero meridione. Così che oggi anche quelli che nei mesi d'inverno promettono sfracelli hanno il loro nero in faccia, la giusta tintarella presa da Costa Brava a Smeralda e infine a Creta o Grecia (pochi sono stati a Cesenatico). Beati loro. Mentre anche il nostro governo, ricaricato e pimpante, è impegnato fino al collo nelle arti delle grandi riforme che spianeranno la via finalmente alla nostra felicità sociale; datosi che la classe operaia è già sul ponte di comando come dicono o è lì vicina al potere, prossima al potere, coinvolta al potere, dentro al potere. E del potere sente sul collo il fiato caldo, terrificante, entusiasmante. (Ma del potere comincia anche a partecipare della violenza).

Mi rallegro e aspetto le vagheggiate soddisfazioni; nel frattempo prendo nota delle altre cose che accadono e le annoto, in quanto temo che molte mi sfuggano, altre di non sapere, altre di fraintenderle, altre di sconoscere e alcune perfino di potere dimenticare. Così per abitudine le trascrivo a matita, una per una, in un quaderno a righe. Mi basta, essendo uno che vuole soltanto osservare, imparare e vivere — col conforto della ragione. Mi sono accorto, come dicevo, che molte cose sono cambiate o stanno cambiando da noi. Alcune sono cambiate soltanto in fretta; si potrebbe dire che sono precipitate in fretta, lasciando dei vuoti; altre sono ancora lì indecise che si scuotono e si scontrano. E oggi, dopo essersi ricaricati nelle spiagge esclusive, i giovani leoni del PSi hanno scatenata la bagarre; non riuscendo a considerare, con ironia, che Craxi non è Engels né Kautskj né Bernstein. Il fatto è questo: come succede per gli aeronauti che in qualche difficoltà con il loro pallone tolgono zavorra e buttano sacchi dal cielo sperando così leggeri di riprendere quota e tornare a navigare fra gli angeli; i nostri politici in difficoltà di metodi e fantasia buttano a mare i padri le madri le zie i nonni e tutti i cari parenti ideologici, alla ricerca presunta di una isola nuova — forse più felice o più sicura, nella loro struggente illusione. Ma è proprio un'illusione amara e fragile. Però l'unica che hanno fra i denti. D'altra parte, spezzando le vecchie statue a colpi di martello, come essi fanno con una violenza e una persistenza che è diventata nevrotica, finiscono per trovarsi circondati soltanto da schegge mentre davanti hanno un vuoto e a filo di occhi lo specchio delle lacrime e dei sospiri. Specchio già lucidato e disposto da chi conduce il valzer o la polka in questo mondo di matti. Eppure i nostri politici in difficoltà pare che prendano lena e coraggio dicendo così — con un cenno allo specchio: « Specchiatevi e provvedete in merito, se lo credete. Vedete che il capitalismo non si vince, oramai lo sappiamo, e bisogna rassegnarsi ». Dicono proprio così. E aggiungono ancora: « L'eurocomunismo, nella sua astuta approssimazione e cavilloso fino alla stizza, sta a significare (e vi preghiamo di annotarlo) che il capitalismo è più forte di noi e non riusciremo a sopraffarlo; potremo solo modificarlo un poco, se vorrà essere modificato di un poco a nostre spese. E addossandoci la fatica. Non solo non riusciremo a sopraffarlo ma non riusciremo a lungo andare neppure a difenderci da lui, dato che ha ripreso a camminare con molta grinta e altrettanta rapidità, dopo la cura dei piedi intrapresa nel biennio famoso degli anni sessanta. Dobbiamo adattarci; dobbiamo di nuovo adattarci a lui e viverci insieme; accettandone per buone le regole di base (che sono poi quelle del comportamento e del posto a tavola) se vogliamo vivere e sopravvivere. Il tempo delle ciliege è terminato; così è chiuso per sempre il tempo della voglia di progredire con una certa fretta, con una certa rabbia e con una certa novità nel sangue. Comincia (è appena cominciato) il tempo del compromesso, il tempo della quieta e inquieta vergogna. Il compromesso infatti è sul presente ed è relativo ai nuovi amori da consumare (e sembra che sia necessario consumarli in gran fretta). La quieta vergogna si riferisce alle icone del passato, che tutte devono essere bruciate sul fuoco perché nulla resti a testimoniare e a documentare. E si spezzano le spade sulle ginocchia perché

non dico il loro filo ma neanche il loro riverbero possa offendere gli occhi di chi specula con attenzione sui propositi che vengono sciorinati. Duecento e più anni di storia dell'uomo voltano in questi giorni pagina, si consumano bruciacchiando, non lasciano che il pulviscolo della cenere arrossata che il vento se la trascina. Duecento anni sono cenere (è detto con freddezza di annotatore periferico). Tutto continua nello sbadiglio, nel grigiore, nello spolvero di ripescaggi grossolani e approssimativi. Uomini senza fantasia e senza « furori », agghindati al modo di una pubblicità televisiva, si azzuffano e si affacciano alle finestre e chiedono, anzi esigono attenzione e ammoniscono: "poco casino! adesso siamo qua noi a farvi smettere di sognare, di tampicciare e di fare sconquasso". Eh, sì! Il comunismo (il socialismo) oltre che volontà di fare era soprattutto una forte tensione morale, che muoveva il mondo degli uomini e li trascinava a cercare gli altri. Non solo, ma era anche l'unico modo giusto e nuovo, quindi vero, di oltrepassare la disperazione della vita, la miseria che è nella vita, la fame che c'era e c'è nella vita. Era il modo giusto e vero di non lasciarsi disperare, di non lasciarsi sopraffare; di cercarsi per il bisogno di restare uniti, di essere uniti. Era una forza popolare. Era la disperazione e la forza popolari, era la sua volontà. Questa speranza e questo bisogno che erano continuamente alimentati dagli scontri con la realtà sociale davano senso e ordine ai giorni e alle notti degli uomini-combattenti. Il comunismo (il socialismo) nella sua presunzione di faticosa ma giusta e calcolata spinta in avanti faceva agire, spingeva a fare e a volere fare; ripeto, dava speranza (storica). Dava una speranza dentro alla realtà. In questa speranza, così necessaria politicamente, l'uomo non solo si caricava di una tensione che premeva ma imparava a vigilare e a controllare; cioè cercava sempre di trovare una metodologia di comportamento che fosse utile a questo fine di vigilanza e di controllo. Non concedeva niente al caso, all'approssimazione. Ricuperava via via, in questa azione di controllo e di all'erta, tutti gli elementi che rendono la vita necessaria e che la fanno lì pronta a essere usata da chi abbia gli strumenti nuovi per interferire (e intervenire); e questo ricupero, a mio parere, è sempre stato un atto di estrema severità intellettuale e di acuta attenzione; tale da essere un atto totale, globale. E tale da essere molto diverso dal riinvetare la vita, con partecipazione dei sentimenti esclusivi e della fantasia. Infatti la fantasia è « buona » e torna utile; ma la morale — un ordine concatenato di atti della ragione distaccati dalla ragione ufficiale; e insieme, una volontà di tornare a essere *umani* — la morale, dicevo, non lascia né vuole lasciare spazio alla fantasia; anzi, la frantuma fra i denti. La morale (che non è mai arrogante ma solo inquieta) perfora dentro a ciascuno, è senza approssimazione; ha una sua forza di resistenza e ha pazienza; vuole solo capire e approfondire mai infierire o interferire. Aggiungo che ha una straordinaria comprensione per i bisogni; e questo vuol dire che sa indugiare, prendere tempo, fermarsi sugli altri ma mai opprimere né prevaricare. Non vuole offendere. Nell'ipotesi di questo comunismo che si stava svolgendo dentro a una millenaria cittadella — e che si manifestava non sotto il segno della violenza ma sotto quello di una possibile e visibile (raggiungibile) felicità in ordine alla chiarezza morale, in quanto felicità raggiunta e conquistata con gli atti; mentre dentro a questo contesto sociale, comunque articolato e manipolato, la felicità è impossibile e impensabile — nell'ipotesi di questo comunismo, ripeto, l'uomo si approssimava a un primo traguardo, a un suo piccolo « paradiso » in terra tutto da vedere e da abitare. Come dire? era come rovesciarsi in un altra vita, con relativo cambio di pelle. L'uomo si avvicinava a un traguardo affatto privato. C'erano dentro tanti lì ad aspettare. Oggi invece uomini eclettici e recalcitranti, neanche capaci di usare la ragione ma con spallate nevrotiche ed eccitate ributtano questo comunismo (socialismo) in mare perché affondi come un pacco ingombrante. Si stracciano i testamenti dei padri, si azzerano i consuntivi di un tempo, si staccano i ritratti dai muri (se mai c'erano) e il relativo vuoto è riempito da calendari di barbieri. E così ricominciano ma dentro all'imbuto allestito dagli altri. In poco tempo si sta dilapidando, senza alternative consistenti, una eredità *favolosa*, da parte di nipoti avventuristici, spenti, fragili; da nipoti scialacquatori. E plagiati dall'astuzia degli avversari. In mano restano le briciole di idee sminuzzate e con queste briciole ci si dovrebbe sfamare pensando all'inverno che viene. Ma è meno di niente. Questi sono alcuni dati e i risultati. Mentre i dicì e i notabili senza partito, detentori del potere non solo ufficiale ma reale, dunque del potere effettivo (del potere che conta, del *solo* potere) hanno ricostituito in un amen il fronte delle loro attese, delle loro pretese e anche quello del loro peculio — che non sta solo nei soldi ma nelle idee che possono servire. E nel segno di una indifferenza che non riesce a nascondere una lucidissima programmazione (specialmente sulle spalle degli altri) hanno rimesso negli scaffali tutti i libri e tutti i busti. A loro, chi sta facendo i conti in tasca da mesi e mesi? Chi si azzarda a dire questo no e questo? Chi si sottrae al viluppo di questo abbraccio universale, abbastanza bieco nella sua iterata monotonia? Perciò non c'è consuntivo di cifre e di cose da ricapitolare dentro alla vicenda di questi giorni che passano e si accendono con fuochi brevi e continui. Certo, i politologi hanno le loro cose da descrivere, ordinare e raccontare sminuzzando il panorama avanti e indietro; i commentatori del politico procederanno stabilendo opprimendo deprimendo (in una forma di ossessionante derattizzazione); ma a noi che dovremmo essere tutto orecchi ad ascoltare, a noi che siamo ad aspettare che qualcosa di giusto accada, cosa ci toccherà per non essere presi ancora una volta in giro? Temo che ci toccherà qualche guaio. Per prima cosa ci toccherà ancora più solitudine, se è possibile; voglio dire ancora più isolamento. Se c'è chi si intruppa sotto le bandiere dello stipendio fisso, tredicesima, pensione ecc. cioè sotto le bandiere del consenso, della relativa tranquillità e della aspettativa generalizzata; c'è anche chi non può né vuole spellarsi le mani per applaudire, quindi gli toccherà credo di rintanarsi negli angoli a contare amici e anni che restano. Tanto che qualche volta sopravviene la nostalgia, o la tremenda malinconia, con la voglia di tirare i remi in barca — specie chi ha la barba ormai bianca. Ma questo non si può, proprio non si può. Perché siamo tutti vivi e ben vivi ed esercitiamo con profitto l'arte dell'ironia specialmente contro noi stessi; quindi può capitare soltanto

provenire con ridondanza certamente ironica e certamente irridente dai pulpiti dicì infastellati di pampini, proviene anche dalla parte del psi che sembra attualmente incarognito e che si è trovato all'improvviso in Craxi non solo un teorico di grande ufficialità ma un suscitatore di traumi delle idee; un fiorellino dell'orto italiano, che vuole prosperare seguendo con decennale ritardo il solco aperto in Francia e nella RFT. È anche il caso che, stante la qualità degli antagonisti e dei contendenti, possa in parte riuscirci; ma prima credo che dovrà passare inevitabilmente e inesorabilmente attraverso un rinnovato impatto governativo, dato che si è visto negli anni che fuori dal governo il PSi poco conta e poco vale in moneta sonante; può solo sdilinquirsi a urlare. Come attualmente sta. Un nuovo centro sinistra, dunque? Certo no, perché nessuno lo vuole e poiché lo danno tutti per morto e sepolto. Sarà un diverso pateracchio, escogitato dalla dicì per rallentare la corsa nei sacchi e rimandare tutto alle calende greche. Non c'è l'eternità davanti? Non si vede come questa pratica di gridare e non fare, di scontrarsi e passarsi intanto la briscola sottobanco, possa interrompersi, sviarsi, degradare e finire. C'è l'impressione (in certe sere di più acuta stanchezza — ma poi passa) che si debba andare avanti fino all'anno tremila. Invece bisogna rimettersi in moto, ricaricarsi di curiosità per le idee, di voglia di fare e cominciare a pensare di prima; voglio dire con la nostra testa, secondo capacità ed esperienza; senza tanti riferimenti e rimandi bibliografici. Questa inguaribile smania di volersi intruppare con gli orecchi nella stanza di altri ha che a fior dei denti mormoriamo una delle filastrocche "pensate" di Ernesto Ragazzoni, così acuto e così dimenticato:

> Ho da dirvelo? Una smania
> prepotente mi dilania,
> ed invan da più stagioni
> in me dentro la rintuzzo...
> Vo' in Lapponia, tra i Lapponi,
> a ber l'olio di merluzzo.

Ma l'olio di merluzzo, che ha condito l'infanzia di tanti Minuzzoli, altro non è che il riferimento a una necessità che non va disattesa: quella di continuare a fare e a dire le cose sgradevoli, magari confinandosi ai margini, certo non adeguandosi alle regole, ma col desiderio di capire, di imparare, di comunicare con gli altri. Dato che (ne sono convinto) si vive per morire nella polvere fra i vinti, non fra il broccato coi vincitori. Perché in questa polvere è mescolata la verità e la volontà di fare e continuare a fare con la relativa speranza; lì si trova, pescandola con le mani, la volontà di continuare a imparare fino in fondo dalle cose che accadono, dalle cose accadute, perché possa servire alle cose che devono accadere. E c'è continuità anche nel riferirsi alla propria storia secondo un metodo che non sia inquinato né subalterno. Non inquinato da falsificazioni volute; non subalterno per estrapolazioni faziose e tendenziali secondo la richiesta ufficiale.
È il caso dei giorni che corrono, in cui si richiede con monotonia alla sinistra storica di offrire prove manifeste di acquiescenza e di sottomissione; e la richiesta oltre a

fatto sì che a scadenze precise noi ci siamo trovati con poche mosche in mano. Mosche o api; cose che volano. Invece bisogna trovare dei riferimenti, dei punti concreti di impatto dentro alla *nostra* realtà sociale. Fra questi, come ho già detto, la forza di una rinnovata *tensione morale*: la dura volontà di credere che qualcosa può accadere di utile (per tutti), di giusto (per tutti) e anche di nuovo se noi lo vogliamo con fatica; che qualcosa di utile di giusto e di nuovo si può fare e ottenere solo che si cerchino gli altri e si voglia fare e ottenere con gli altri. Bisogna credere che questo ribobolo di giorni senza nome e senza vento, immiseriti da protagonisti scipiti come melanzane sotto l'acqua, possa essere ricorretto e ricomposto (per quanto ci appartiene) da curiosità stimolanti, da qualche entusiasmo per una verità che sia vera e da un linguaggio ripulito dalla polvere del cicalecchio prolungato. Da qualche faccia che *parli*, essendo vecchia e col rispetto delle cose compiute (come fa ancora Terracini, ad esempio, il quale non si stanca di ributtare in circolo la sua memoria piena di cose fatte e accadute, la sua dignità coraggiosa, la sua straordinaria giovinezza). Non dobbiamo tollerare di essere condotti per mano da valvassori di frontiera o di essere presi per il bavero dai burocrati ormai troppo abituati a trattare i grandi problemi (faccia a faccia con gli avversari) dentro l'aria condizionata degli alberghi a picco sul mare; col condimento finale della tivù che intervista, della stampa che preme e lecca. Un bla bla di notte e giorno in cui si annega ogni idea e ogni notizia; e che impedisce anche l'esercizio dell'indignazione e della rabbia. (Nei giorni in cui si celebrava a Roma la vicenda del papa, in Nicaragua i padroni bombardavano una città che si era ribellata; compiendo un genocidio orribile. Nessuno si è indignato, la notizia è corsa via, c'è stata qualche reticenza, molta approssimazione ma nessuno ha battuto ciglio. Forse molti erano ancora sul mare). Ecco che questi giorni, come una delle possibili scelte operative, dovrebbero essere destinati alla lotta, non improvvisa e insensata, contro il potere ufficiale e contro la sua comunicazione. Contro il potere che bercia nella democrazia e naturalmente, nei modi possibili, contro il potere che alimenta i suoi meccanismi al riparo di tragiche e grandi rivoluzioni sbiadite. Opporsi al potere, questo è un *fare*; contrastarlo, mai suddividerlo, dargli un alibi, riceverne uno. È un momento della lotta generale per un mondo più giusto e più umano, che può essere decisivo e semmai deve essere codificato da alcune regole che suggeriscano una metodologia, concludano a una metodologia. Dove la violenza sciatta e irregolare, balorda, protonovecentesca, ritardante, sia bandita non per remore morali ma come un coacervo di pseudoregole ormai disusate. Si lega a questo impegno che contrasta il potere nella sua *totalità*, la necessità urgente di un rinnovato discorso antropologico, che aiuti a ridisegnare la mappa dell'uomo, seguendone i reticoli (o i reticolati) sentimentali, politici, culturali. Un discorso sull'uomo è soprattutto un discorso *per* l'uomo. Un discorso sul potere è, senza ambiguità, un discorso *contro* il potere. È ancora una volta una scelta di campo — proprio nel momento del più terreo unanimismo. È un carisma ufficiale a cui è necessario sottrarsi; è l'abolizione di ogni collusione anche tattica *con l'altro*; la conferma, che si dovrebbe via via registrare, che non si torna indietro (come vorrebbero tanti marpioni che menano il ballo) ma si procede con le proprie idee e in mezzo alle mille difficoltà di sempre.

Invece di fronte a una dicì ricostituita dalla plastica facciale e dalla cura delle acque, pimpante come chi ha vinto al lotto, ci sta una sinistra storica che procede all'ambio, divisa in due monconi bercianti col singulto uno contro l'altro e che manifesta profeti ed esegeti di ben scarsa profezia. I termini del relativo dibattito sono grevi, come dicevo, non provocano se non una quieta mestizia; lasciano bocca e idee all'asciutto. Adesso ce l'hanno con il cane Lenin, per un esempio, che vogliono sbattere via dal canile come cane arrabbiato e portare al macello comunale. Ma è paccottiglia che serve a poco, in tempi di problemi molto gravi. Si può dire che Lenin era Lenin e ha operato da Lenin per preparare e poi condurre una rivoluzione, che era *quella* rivoluzione. Il leninismo era l'insieme di alcune regole di principio e di metodo in una specifica situazione d'emergenza e in un paese specifico che aveva specifici problemi. In seguito, più generalmente, da ogni parte si è discusso e ridiscusso e rimanipolato il *che fare* e il *come fare* per uscire o cercare di uscire (ogni volta) dal vulcano spento in cui l'oppressore relega sempre gli oppressi, dandogli a credere che le poche brace che si spengono lì vicino siano proprio un bel sole, il sole dell'avvenir che cresce e avanza. Da noi, questa forma rigorosamente maniacale di autocastrazione ribollente e persistenze in atto non ad altro è legata, a mio parere, che al desiderio di compiacere il partitone cristiano, mai stato così denso prelibato compatto quasi come una misura di marzapane. È detto partitone che amministra e delega, ammonisce sollecita spinge alla pubblica confessione — come si fa in certi monasteri d'avanguardia.

Il fatto è (basterebbero due parole a rispondere) che non c'è una prima e una seconda e adesso una terza via al socialismo (al comunismo); ma che la strada alla giustizia sociale, che è poi verità di vita, è una sola. È da sempre quella. È la via di volere l'eguaglianza e la giustizia come vera eguaglianza che dura e vera giustizia che dura. La giustizia fra gli uomini (sembra di star facendo un discorso semplice ma da catacombe) rappresenta una scelta definitiva di campo e non si può spartirla con diverse alchimie e con altre maschere che non la vogliono anzi la temono e addirittura l'avversano. Costoro quando si è in ballo ciurlano per il manico. Lelio Basso l'ha detto straordinariamente bene, con la necessaria autorevolezza, nei giorni scorsi: *non si costruisce il socialismo con la DC*. La DC dico io semplicemente lo succhia per quel tanto, sputandone semi e buccia e alimentando i propri globuli bianchi — come il vecchio abate che succhiava dalle tette di una giovane, nella novella dell'abate Casti. E questo con una abilità e una scelta di tempo che non finiscono di stupire e di farsi ammirare. Ma la DC non ci deve interessare; essa è quello che è e piace ai suoi. Io guardo al movimento operaio come al centro coagulante di tutte le forze democratiche, autenticamente democratiche, perciò decise e pronte a cambiare *le cose*. Centro coagulante politico ma centro anche morale; di tensioni morali, di esemplificazioni e di scelte morali che si riferiscono esclusivamente alla scelta del modo di vivere; ed escludono il moralismo, che è un viscido prevaricatore e

un arrogante manufatto del potere. E per movimento operaio intendo tutti quelli che lavorano *anche* per modificare le condizioni di persistente e voluta arretratezza in cui di proposito è *mantenuta* l'Italia (da cento anni le riforme *generali* sono ancora da fare). Per una prima scossa che rimettesse in moto la nostra baracca basterebbe uscire fuori dall'equivoco entro il quale ristagna da due anni la sinistra storica, che si è rassegnata a fare — lasciando da parte il mandato ricevuto — da frangiflutti alla barca democristiana; illusa, in questo suo favolello, di essere in realtà vicina alla stanza dei bottoni. Leggere il programma triennale di Pandolfi, per credere! Detta illusione è opprimente e deprimente; perché scoperchia il PCI, ad esempio, in cento direzioni, lo scompensa e frastorna; soprattutto, mentre sembra che in questo senso neppure se ne sia accorto, lo mette di fronte e lo coinvolge all'ossessivo fiato del potere (sua feccia e suo disonore) che è la violenza. Con la violenza del potere. (Il vero potere — quello che noi vorremmo e si farebbe servire — è il potere di fare e governare per la giustizia e la verità, nella realtà dei problemi percepita e individuata prontamente. A meno che non si scelga, nell'inghippo in cui ci si arroca per vincere l'inerzia e la viltà, di fabulare in una fantasmagoria paranoica, di possibili olimpiadi a Milano e di probabili stadi da centomila). (E ci ricordano Mussolini e la sua città di spettri all'Eur a quattro giorni dalla guerra. Essa è ancora lì che ci guarda con gli occhi sbarrati).

A questo punto mi riferisco a una prima possibile conclusione: ci accorgiamo sulla pelle; ci siamo via via accorti in questi ultimi tempi che più che cercare e volere un miglioramento delle cose e della vita (la faticosa necessaria e inevitabile utopia di cui anch'io ho favoleggiato con convinzione poco fa) bisogna consorziarsi in fretta per impedire o contrastare il regresso in atto verso il molto peggio, la rincorsa indietro sotto il segno di una degradazione delle cose e delle strutture che fa vergogna. Prendere atto di questa situazione d'emergenza, resa più evidente e comunque allargata e complicata dalla scelta politica della sinistra storica, comporta la pronta conseguenza di assumersi la responsabilità — come scrisse Fornari nella sua *Psicanalisi della guerra atomica* — di un impegno a lottare « per la salvezza dei nostri oggetti d'amore ». Ma richiede anche chiarezza mentale per rifiutare di lasciarsi coinvolgere dal ritornello giornalistico-governativo del progresso (nonostante tutto) che accade e di un progresso da accadere, di cui si apprestano i relativi progetti codificati e la relativa felicità. Tutta questa manfrina mentre nessuna novità è inventata o cercata e mentre lo stato delle cose è sopportato e gestito con un lassismo tedioso e con una indifferenza che ha storiche colleganze. Nel far muro contro l'ondata di piena che tenderebbe a riportarci all'anno mille, il problema della violenza a cui è coinvolta la sinistra storica si pone dunque come urgente; e come un dato di fatto molto importante (al di fuori di ogni inutile polemica spicciola). È senz'altro vero (almeno io lo penso) che c'è in corso una violenza generalizzata; una violenza che è terribile e che offende. È anche vero che c'è una violenza di base senza organigrammi, improvvisata, poco lucida e senza un futuro; alle volte tragica nella sua spietata inutilità e per le conseguenze prodotte; altre volte corrotta e solo sanguinaria. Ma è anche vero che la sinistra storica sta gestendo la parte del suo nuovo impegno col potere; e quindi condivide una pratica della violenza *ufficiale* tanto tradizionale nella sua volgare inefficenza (che è tuttavia spietata) quanto ambigua nell'uso, a volte anche diretto, degli strumenti di repressione. In effetti, se chi governa ha il potere e il potere è anche ordine, la gestione del potere significa la gestione di questo ordine — che viene affidata, come si dice, alle forze preposte. Dentro a questo lemma non c'è margine per alcuna critica che non sia istituzionalizzata quindi sostanzialmente prevedibile e innocua. La situazione da noi è molto complicata a causa di un ordine messo in causa da un casino che definirei « generico » e da un organigramma della violenza di destra molto lucido e persistente; ma è anche complicata dai limiti di critica che vengono assegnati a quanti non intendono accettare la lettura ufficiale della situazione; limiti che, se appena oltrepassati, portano di peso nel novero degli eversori integrali. In Italia, con la sinistra storica sempre più infervorata a proporre fioretti per il sacro cuore di mamma DC, il problema è pressante e diretto nonché connotato da mille sfumature e da varie complicazioni; specialmente nelle zone dove le giunte rosse sono da tempo nella stanza dei bottoni — come in Emilia, ad esempio o come a Bologna. Qua da noi prima c'era molto orgoglio (ed era motivato) adesso c'è molto amaro — con molta approssimazione e precipitazione. Nella piazza grande, al posto dell'antico calore, c'è il grigiore dei luoghi in disarmo; la città tutta intera è come chiusa, sembra ottusa ad ogni voce, è lì col piede alzato in un atteggiamento di ferma. Ha una sua opulenza che preme ma sembra d'altra parte come oppressa; l'ottimismo attento e utile che la coinvolgeva si è affievolito se non spento. La città di Bologna ha perso in fretta la sua connotazione culturale — una identità atipica — ed è scivolata sulla battigia dove stanno allineate bene o male tutte le barche barchette del bel suolo italiano. È dunque una barca calafatata come cura ma non più per mare. È tirata sulla riva e aspetta, col solito mugugno di tutte. Ma la città è spenta perché non girano più le idee, né la volontà di andarle a cercare e di farle girare. I discorsi che si fanno o si leggono sono sotto vuoto spinto, sembrano confezionati e pronti per le varie occasioni.

In un quadro appena sbozzato (con attenzione) così composito e composto di tendenze abbastanza negative, continua a inserirsi l'inquietudine sempre più frenetica e non ancora inglobata verso gli emarginati di ogni condizione che non perdono motivo per scendere in piazza e in strada. Questa inquietudine (che avrebbe dovuto ricevere soltanto risposte politiche) ha portato la sinistra storica a concludere o a scegliere, nelle occasioni dirette, di gestire l'ordine in proprio e di provvedere direttamente. Non propongo sofismi moralistici ma ho solo la volontà di capire e di indicare fatti pratici e non astruserie verbali. Adesso il PCI, come non era accaduto in passato, non ha più soltanto il servizio d'ordine; ma, come si è visto in parecchie occasioni, ha uno specifico servizio anti-violenza; squadre preposte a contrastare la violenza e perciò esse stesse violente (all'occasione). Non sembra questo un problema da esaminare nella sua disposizione reale e nelle sue conseguenze (in tutte le sue conseguenze)? Senza paura di

ripetermi e di ripetere, argomenterei così: il PCI si è disposto a condividere il potere (come un mandato e come una vittoria); perciò si è disposto a condividere anche la necessaria inevitabile violenza del potere; e così intanto non può che approvare o comunque accettare le azioni sempre e necessariamente violente del potere. Oppure dico meglio e più esattamente: intanto non le disapprova. E in vari casi tende a giustificarle offrendo pezze d'appoggio e motivazioni varie, come inevitabili. Come inevitabili, insisto, in quanto l'ordine pubblico è scosso da una violenza di base che trasuda e assume spesso aspetti irrazionali, certe volte criminali e non politici. Tale violenza viene indicata dai mass-media come di destra e di sinistra estrema in un arco che non consente selezioni, interpretazioni ma solo schematismi burocratici e sbrigativi. Nei centri di potere diretto, come ho detto, il PCI è stato messo direttamente di fronte a questo tentativo di frantumazione dell'ordine esistente proprio nel momento critico di una scelta « nazionale » verso il grande potere; ricevendone contraccolpi traumatizzanti e non previsti e con una conseguente ed evidente crisi di identificazione. Da ciò la corsa al rifiuto sistematico dei sistemi globali (ottocenteschi), al rifiuto del leninismo; per adire a un pluralismo problematico che mette in mare aperto. Bene, se il leninismo per noi significava ancora l'obbligo (e la necessità, manifestata dialetticamente) della prevalenza del partito sulla classe; ma anche scontato e abbastanza ovvio, dopotutto, dato che da tempo questa univocità di significati e di significanti era già stata sconvolta dal mutamento in atto: col partito di *soltanto questi* dilatato fino a diventare per consenso convinto o generico il partito di *quasi tutti*; e una *classe* non c'è più nella sua fermezza e compattezza d'identificazione; non è più un luogo fortificato da mura ma una libera stazione in cui entrano ed escono i personaggi più seri ma anche più pittoreschi. Per tutte queste ragioni il PCI ha deciso, oltre che al necessario e pubblico consenso alle forze specifiche di polizia, di adire in proprio ai mezzi di salvaguardia e di prevenzione. La mia domanda allora nella fattispecie è questa: tale scelta tattica di fondo, contraddicente e sconvolgente, non è dovuta soltanto al nuovo corso assunto — che a me sembra negativo e da contrastare? E tali improvvisate scelte para-militari non servono soltanto a complicare e a inquinare la situazione già scabrosa anzicché tendere almeno a schiarirla? In questo modo non si accetta, con una improvvisazione abbastanza pigra, di far di ogni erba un fascio e di accettare la bagarre, quale che sia; e di accettare la pratica orribile e brutale (soprattutto tradizionale) dello « scontro » invece di adeguarsi nella realtà alla serietà dei problemi e cercare di scenderci dentro con la voglia di capirli, discuterli, se possibile risolverli? Non si dovrebbe avere l'ironia politica, la lucidità politica per continuare ad accettare non dico come buono ma come utile qualche fischio senza incazzarsi, dopo l'era ormai consumata del successo a tutto spiano? Qualche fischio anche meritato? senza decidersi a mettere in moto, contro gente coi bastoni altra gente coi bastoni? Su tutte le piazze d'Italia di violenza di qusto genere, orribile e barbara, non se ne è già vista abbastanza? Cerchiamo di vedere se non è il caso di fare altro, di pensare altro e di provvedere in merito scegliendo soluzioni più utili e più nuove (nel senso della necessità); al posto delle probabili botte e della probabile rissa, che devono essere lasciate a chi non ha fantasia politica e non ha purtroppo futuro. Perché ridurre, accettare di ridurre le piazze a un bordello medievale? Ripetiamolo: la violenza è sempre vile, sempre inutile, sempre reazionaria. D'accordo? D'accordo. Da ogni parte viene? Da ogni parte viene. Vogliamo affermare che sarebbe soltanto orribile e vile prepararsi a rispondere alla violenza con altra violenza? Sì, è soltanto orribile e basta. Vile e inutile. Bene, allora.

Il nostro agente all'Avana

Andrea Ruggeri

A che punto è la rivoluzione nelle Antille.

Milano Linate. Ho aspettato sei ore la partenza, il volo via Madrid era stato cancellato per uno sciopero dei controllori francesi. La delegazione italiana, una cinquantina di giovani FGCI-FGSI, stava a dieci passi. Per un'ora buona alle prese coi bagagli. Qualcuno al ritorno del Festival cubano li ha definiti « agguerriti », a me sembrava una gita scolastica, Guido Fanti al centro, alto e paterno, il solito insegnante di lettere, per sei ore sbuffi, bibite, corse alla toilette; la corte della « Città Futura » avvolgeva il piccolo D'Alema in giacchetta chiara che imponeva a tutti una certa sufficienza. A me sta da sempre antipatico. Conoscevo alcuni « emigrati » bolognesi, partiti precipitosamente per Roma, dopo aver sbrigato l'anno passato lavorucci di servizio in via Barberia.
Venti ore dopo atterravamo all'Avana: mito, sole dell'avvenire ai Tropici, feed-back nel cervello, ricordi al galoppo, dove è che per anni ho sognato d'andare?, è questo, un Festival Mondiale della Gioventù (per la prima volta extraeuropeo), l'occasione giusta? Confesso che il mio desiderio non era quello del *viaggio politico*. Ma i cubani in festa, l'evento speciale, questo caso del Festival m'incuriosiva. A che punto è la rivoluzione nelle Antille è ormai poco importante, com'è poco importante sapere quanti milioni di dollari spendono ogni giorno i sovietici per Fidel.

« *Bienvenidos delegados* ».

Il super DC-8 spagnolo del capitano Montoya atterra tra gli applausi dei delegati dopo un viaggio eterno: toccato terra all'aereoporto José Marti, la delegazione « agguerrita » e i giornalisti scendono un po' claudicanti accolti da un gruppo di dirigenti. Subito ci smistano con gentile fermezza. I *delegados* dirottati in camerate comuni da 48 posti nelle scuole elementari della periferia e i giornalisti spediti sui taxi in pieno centro nell'architettura-monstre dell'ex-Hilton (ora « Habana Libre »).
Il taxista è silenzioso e l'auto senza marmitta, lungo tutti i dieci chilometri che ci separano dall'Avana la regia multicolore dell'accoglienza ci fa ala ininterrotta, tutto completamente imbandierato, pali della luce, alberi, recinti, tetti, facciate e finestre, festoni di cartone colorato svolazzano sotto sferzate di vento caldo, a tratti file di cartelli enormi inneggiano alla pace, alla solidarietà antimperialista, all'amicizia. Colori base: verde-rosso-giallo; scritte in quattro lingue: spagnolo, francese, inglese, russo.
A forza di osservare questa girandola mi abituo a distinguere meglio lo scenario: molti cartelli sono un po' sporchi e ingrigiti, sono lì da mesi, segno che i preparativi hanno un'origine lontana. Lentamente mi accorgo di aver lasciato alle spalle la periferia e d'essere già in piena città, sfioro la Plaza de la Revolucion, c'è un enorme obelisco di gusto tipicamente sovietico e un murale del CHE di duecento metri quadri, ogni angolo pattugliato dai militari: P.N.R. (Policia Nacional Revolucionaria). Subito ti fanno entrare nella *dimensione del controllo*.
Anche in città medesima sensazione di pieno colorato, cartelloni davanti ai magazzini, agli edifici pubblici, ogni casa soffocata da festoni, coriandoli, insegne, striscioni, « Bienvenidos delegados » ad ogni angolo. Dopo mezz'ora arrivo alla base di un grattacielo di venticinque piani, il taxista rompe il suo mutismo e mi dice, con aria non so se riconoscente o vergognosa, che quello l'hanno costruito « los gringos » nel '58: « Mafia — aggiunge — Lucky Luciano ».

Sull'ex-Hilton, come sul Nacional, il Capri, il Grand Hotel Riviera, c'è pappa pronta per grandi romanzi di spie, avventurieri, puttane e biscazzieri d'ogni specie. Sono lo scheletro di Cuba « ante la revolucion ». Locali enormi, immutate, a cui i giapponesi forniscono i rubinetti nuovi e le lampadine di ricambio, il resto è puro anni '50 nordamericano, cupo, spazioso, alto, vuoto: grande senso di vuoto, enorme eccedenza di spazio. Il personale è anziano, conosce bene il mestiere, immagino una vita allucinante nelle camere-bordello e nelle bische vent'anni prima. La « perla delle Antille », il più grande lupanare dei Caraibi.
Salgo. Camera doppia al quinto piano, moquette spessa, bel panorama sulla baia e un freddo glaciale, i cubani hanno pensato di fare felici gli europei alzando i condizionatori al massimo, lo sbalzo tra dentro e fuori è da collasso. Sono a pezzi ma non ho sonno, decido di fare una passeggiata, ma appena fuori non riesco che a fare qualche passo, un centinaio di *pionieros* in completo rosso con taccuino e penna assalgono tutti gli stranieri che escono dalla hall chiedendo autografi. Mi accorgo che stanno aumentando vorticosamente di numero, un assedio, scappo dentro con l'idea fissa che prima o poi dall'Hilton dovrò uscire.

Uno sbadiglio di Fidel.

Leggo sul programma: « ... Abbiamo l'onore di presentarvi lo spettacolo ginnico-sportivo inaugurale... 10.000 ginnasti delle scuole, 4.560 per le figurazioni, 2.000 voci del coro, 500 musicisti, 500 tecnici, 1.200 allievi delle Forze Armate Rivoluzionarie... ».
Centinaia di *guaguas* imboccano l'avenida Menocal portando giornalisti e delegati allo stadio Latinoamericano, per fare un chilometro ci mettiamo un'ora, gran movimento, lo spettacolo è in onore delle sole delegazioni. Finalmente entro e mi siedo, rimango impressionato, il diamante del baseball è coperto da un enorme telo a scacchi, nella tribuna di fronte migliaia di scolaretti compongono e sciolgono senza posa figurazioni trionfali coloratissime: la colomba della pace, Che e Fidel, i Feddayn e via cantando. Coreografia viola, rossa, rosa, bianca, azzurra, sfilano per ore le delegazioni, i paesi dell'est inquadrati militarmente, in fila, in divisa, con in testa i costumi folkloristici, gli africani con tamburi, acrobazie e costumi delle tribù, gli europei occidentali invece in ammucchiata, più disinvolti ovviamente gli italiani accolti dal suono della marsigliese per errore, la gente applaude e se ne frega, tutti applaudono a tutti e i nostri, appena arriva con ritardo *Bandiera rossa*, improvvisano una tarantella scattandosi gli uni agli altri decine d'istantanee.
Un dirigente della FGCI porta il tricolore, raggiunge gli altri portabandiera al centro del campo e si accorge che le piccole majorettes stanno cadendo svenute una dopo l'altra come birilli, in dieci minuti ne portano via tre in barella, molti cineoperatori filmano la scena con certo gusto sadico. Una tortura inumana rimanere in piedi immobili per sei ore filate con un cartello in mano. Lo stesso pensa il dirigente della FGCI, che, unico fra tutti, si accuccia con naturalezza al suolo fottendosene dell'eroica resistenza militante sul campo. A Norimberga l'avrebbero fucilato all'istante, già, mentre cambiano le figurazioni e si passa agli esercizi ginnici coi cerchi e alle marce dei soldati coi pargoletti in braccio, immagino spettacoli simili in epoche diverse a Berlino, a Mosca, a Pechino, a Roma, geometrie umane sempreuguali per gli anniversari e i frionfi. A un certo punto la cosa mi annoia, tutto odora di regia sovietica, trionfo del realismo socialista, iconografia dell'inquadramento, poi arriva finalmente l'ultimo *cuadro* affogato nei colori più stupefacenti e vivi, di colpo cambia tutto, il ritmo non è più marcia ma samba, intreccio tra ordine e disordine, regia cubana questa volta, partono botti e fuochi d'artificio, corse all'impazzata lungo il perimetro del campo tra applausi scroscianti. Uno stacco abissale dall'ordine d'insieme, dall'amore paranoico per l'intersecazione dei corpi, dalla geometria simbolica per il socialismo realizzante. Il *corpo di ballo* cubano si flette e si agita senza posa. Alla fine mi sono dimenticato (ma non era importante) dei *discorsi politici*, comunque hanno parlato due o tre che hanno celebrato tutto e tutti, Fidel seduto a fianco si è lasciato sfuggire uno sbadiglio lunghissimo e lì ho capito al volo perché è un uomo così amato e mitizzato.

La rivoluzione senza festa.

Vento caldo, serate, notti dell'Avana, come notti di Lisbona, Napoli, Rio... sono con un amico al ristorante, in alto, al 25° piano dell'Hotel, dalle vetrate si vede il lungomare, da Malecon inizia la sfilata del carnevale cubano, i carri sono coloratissimi, sembrano lampadari giganteschi, si muovono molto lentamente al ritmo delle conghe tra due ali interminabili di folla. L'amico propone di scendere a dare un'occhiata, L'Avana è al buio, di notte si spegne, nei quartieri della città vecchia ci si muove nella penombra; il lungomare e i grattacieli sono gli unici punti sfolgoranti, la festa si svolge un po' dovunque, ma attorno al Vedalo pulsa il suo cuore. Nelle cailles della vecchia Avana, fuori dalla parte, negli androni umidi, negri e spagnoli mi fanno festa e invitano i *delegados* a piccole tavole imbandite di pasticci, coinvolgono russi, tedeschi, mongoli in sbronze colossali, fiumi di cerveza e rhum, balli ininterrotti. I bimbi continuano a chiedere firme e regalano in cambio cartoline e francobolli, i più piccoli spostano travi di legno di traverso sulla strada per far rallentare le auto, io e l'amico abbandoniamo la sfilata carnevalesca per una di queste festicciole in onore dei *delegados italianos*, c'è un gruppo di napoletani sfrenati che si beccano gli applausi più esagerati mentre gridano a squarciagola « Viva Cuba Italiana », i cubani non capiscono il senso e continuano ad urlare Viva Italia-Viva Fidel-Viva Festival-Viva Amistad. Entriamo ancheggiando al ritmo di una musica assordante diffusa da un minuscolo altoparlante. Parole come coriandoli, musica come coriandoli, risate come coriandoli, a notte fonda alterati e in estasi lasciamo il baccanale e ci mettiamo a gironzolare.

Liberatici da un affetto così caloroso ci troviamo nel cuore coloniale della capitale, il vento caldo continua a soffiare, siamo vicini al Prado, confido all'amico che questa Cuba non sembra proprio un paese dell'Est, il socialismo ai tropici è giovanissimo, sembra che nessuno voglia rinunciare all'idea di divertirsi, sfogarsi, un eccesso impensabile a Praga o a Budapest. L'undicesimo Festival è una grande occasione, la sua dimensione è solida, toccabile, decine di migliaia di corpi che si agitano nelle piazze, nessun discorso pubblico dopo quello ufficiale di Fidel alla Moncada, niente comizi. La dimensione politica del Festival è in realtà nella perfetta organizzazione del divertimento, la quantità esorbitante dei luoghi di ritrovo, l'impossibilità di essere in un giorno ovunque, d'avere il dono dell'ubiquità. Anche qui la rivoluzione ha trasformato lo spazio sociale della città, il Festival sembra coprire tutto, ma basta seguire certe zone franche per accorgersene, sono le tre di notte e osserviamo il vecchio Hotel Anglaterra trasformato in deposito, con le finestre murate, all'angolo tra Aguila e San Rafael le strade sono lastricate in travertino, alzo la testa e il cielo è coperto dall'intreccio di centinaia d'insegne al neon, tutto scheletrico ed arrugginito, tutto spento, i negozi trasudano ancora l'antico lusso sotto la polvere dei cristalli, sotto le maniglie d'ottone e gli infissi di mogano: gioiellerie, boutiques, ristoranti trasformati ora in spacci dagli scaffali semivuoti. Poca roba: scarpe stampate in plastica, pentole d'alluminio, cappelli di paglia, terital stampato a fiori, ciprie che nessuno compra, a lato cartellini annonari che indicano i turni d'acquisto per la popolazione. I segni della rivoluzione sono senza festa.

La festa senza rivoluzione.

Il segno distintivo del socialismo è indelebile anche ai tropici: niente superfluo, niente merci di lusso, niente concorrenza, solo l'indispensabile. L'amico è un po' sconvolto e gli scappa detto: « Chissà com'era bella Cuba prima della rivoluzione! ». Sicuramente ci si divertiva da matti, penso io. In realtà la regia del Festival è anche il diffuso senso del controllo, militari a ogni angolo, disarmati ma attentissimi, invito a non comprare nei negozi ma solo nelle *tiendas* turistiche a prezzi triplicati, disincentivazione continua a intrattenersi con le donne cubane di qualsiasi colore, i cubano sono *gelosissimi* e te lo dimostrano alla prima occasione. Il Festival è soprattutto la gente, gentilissima, sorridente, scatenata, il dissenso sembra proprio non esistere, sono tutti leninisti, ovviamente amano la Russia (non tanto i funzionari russi arroganti e stronzi), ce l'hanno a morte con i cinesi per l'Africa (questione puramente ideologica e passeggera), sfottono gli eurocomunisti (soprattutto Carrillo e Berlinguer). Un Festival di corpi in libertà, calpestano le aiuole, i bambini si azzuffano, le ragazze fanno le boccacce, i taxisti urlano dai finestrini, la gente guida come nei rally, i locali notturni, Tropicana, Caribe, 1830, Floridita, non hanno più il bordello annesso, gli strip-teases più eccitanti delle Antille sono stati cancellati dagli spettacoli, non ci sono più Hemingway e George Raft a scorazzare con le loro corti nella sfolgorante miserabile capitale batistiana, ma Cuba non è ancora la Cecoslovacchia e forse non lo sarà mai, forse questione di caldo, geografia, sensualità sempreviva: ballare e lavorare lentamente, un'ora e mezza per mangiare, notti che passano velocissime e cori ritmici. La festa è autentica, un fatto antropologico che precede e attraversa la rivoluzione.

I dirigenti della delegazione hanno passato quasi tutte le loro giornate in estenuanti riunioni con le delegazioni sovietizzate, padrone incontrastate degli spazi chiusi fuori dalla festa, ore e ore a chiedere che il Festival fosse presentato come raduno della gioventù mondiale democratica e non come Festival delle organizzazioni giovanili dei partiti comunisti (com'è stato). Questa tensione « pluralistica » ha avuto scarsi effetti, ne sono usciti massacrati, unica concessione un comunicato pubblicato a stralci dalla stampa italiana e del tutto ignorato all'Avana. Poi come al solito il tono trionfale del « grande contributo » italiano sull'« Unità ». Molti sforzi per tener ferma l'identificazione di festa e rivoluzione.

L'ultimo giorno in Plaza della Revolucion Fidel ha elogiato tutti, anche gli occidentali che si battono « per giuste rivendicazioni », bravi sindacalisti questi italiani. Prima di partire ho incrociato di nuovo i napoletani della festa, gli occhi pesti ma felici, non dormivano da una settimana, alla scuola di S. Maria andavano a letto alle quattro del mattino e la musica degli altoparlanti cominciava a tormentarli dalle otto in poi, ma li vedevo proprio bene, raccontavano una quantità esorbitante di storielle, tutti della FGCI, senza una riunione politica in attivo.

Appunti per un discorso d'amore su «Pasolini e la vita»

Gianni D'Elia

« Velázquez è in prigione perché
ha un corpo ».

P.P. Pasolini, *Calderón*

Neanche sono passato. O se vuoi neanche
per caso tante volte quella strada resta
impigliata in sentierini senza ghiaia
aiuole spelacchiate nell'erba della bora
o se vuoi il mare colato dal cielo la sera
o la notte quando sbava tra gli scogli ancora
spruzzi fradici di coste promontori aghi lontani
di quei pini « racconta una storia di radici... »
— raccontano che sia il più plagiato lui
delle parole i fatti più infami l'autore appartato...

Come ogni sera o giorno — dico il sole anche
quello o notte potevo passare solo neanche
sono rimasto dove mi muovo di più
magari quel sangue seguìto da un'ombra
castana vedere sulla banchina sedermi a parlare
o sopra la sabbia aiutare a pulire quel sangue
che non vuole uscire perché tu mi guardi
(non quando passavo)
perché non ti ho aiutato con l'acqua del mare
(quando passavo)
non ho detto niente o se vuoi neanche
dirò se passare oppure per caso passare
la stessa cosa rimanga di non guardare ieri
di non chiamare o restare a guardare oggi
di non potere un aiuto senza aiutare
a morire.

Tu lo sai... la poesia...
Non morire è dire.

Figlio dell'impotenza è questo cinismo
la piazza di tutti
dove accennare diventa sapere all'istante
quasi un ricordo! — che ciò che era dato
era tolto scontato come tutto il presente.

E ora quel compito chiede un impegno un amore
che mio non ho più o se vuoi so neanche
e il racconto dei tagli pesa più di quei punti
ora che mi trovo ad amare chi odia la vita
chi come me vive la vita contro la vita
ma solo dalla sua vita potrà cominciare
la sua realtà.

Frenetiche

Giancarlo Majorino

avanti avanti avanti

proseguono, implacabili, coatti,
rasaerba
mentecatti che siamo, circondati
da flussi di petrolio, urlandoci ti amo

o isole di mota
l'anarchia del globo, gomitoli disfatti,

luride animelle

ripeti gesti liberi tamburo
ripeti gesti liberi ripeti gesti liberi ripeti

luride animelle sbatacchianti
tamtamburo motoso tamtamburo

ma tu, Bianca, lo sai/che non ci/vedermo più?/
che finiremo remo/
io lì tu là/tre metri sotto/tu bocca nera spa/lancata come
bambola nera/rotta per sempre
na bambola/come nera/rotta per sempre
na bambola/come nera/rotta per sempre
ripeti gesti liberi tamburo
ripeti gesti liberi ripeti gesti liberi ripeti
tu con la bocca nera spalancata
io io coi denti e basta
lo sai Bianca?
tu che sei l'amica dell'Enrica

e ieri parlavamo allegri mangiucchiando la tavola fiorita
sotto la lampada lustra di plurima luce
tavola ferita rima luce

na stretta

basterebbe, che so?ma debi debi
una stretta che debi, più feroce, più stretta
ca ritenevi, e questa nostra massa calerebbe giù
da singole persone disposte intorno ciascheduna anima
pendolo ansante, sinché retenevi, na stretta più feroce, da
[debiti che debi
sapere che io noi persino io siamo i perdenti ecché?! pu-
[pille pazze
vivi per caso e disoccupati latenti embé?!
ci serra manomano?

dorme nel generale, cuto e teso nel particolare,
chi debe debe ca tu ritenevi
sapendo e o non sapendo, semmai con più malizie,
dorso di frodi, geco, unto spalmato,
che urgono spiate, celerità in oppodio,
podarsi che Madonna la Concorrenza cali
o l'est? uno dei due? la convulsione sfolli
padroni, quei bonari, riassumano, perciò
combinano trapassi, colpiscano brutali
da cinema, perché ci lamentiamo al cine, cinecari?

di' - allora dico

eppure, abbiamo bisogno, tutti tremanti
forti di fuori forti di fuori, annunciano
esploderà qualcosa, galattici contanti
paura galateo coatto voci voci voci voci voci voci
abbiamo un gran bisogno di palpiti e di pace abbiamo
[un grann bisogno
di palpiti, schiattate
milioni di minuti foresta di feroci
forti di fuori forti di fuori annunciano
esploderà qualcosa
milioni di minuti
nutre di pace
si
nutre di pace
di tutto abbiamo bisogno tutti tremanti
non vi stupite se lancio sto grido dicarta nutre di pa-
[ce/si/nutre di pace

tavolo e libri gravemente ascoltano
l'aria — di' — è un gran corpo slacciato
forti di fuori
sì
forti di fuori
pupille smerigliate zerogiche galassie
eppure son quisquilie, cascami di frantoio
di lotta di due classi forti di fuo-
ri
eppure

e poi qualche volta volute di maggio riposo nell'aula di vetro cadevano pioggie di fiamma leggera e tenace su corpi vestiti di suore infermieri dottori e su nostri malati spogliati così celandomi tremo nel vento che vortica fuori e tremo di meno.

Una rabbia irragionevole
Oratorio in due episodi e un epilogo
Anna Panicali

a P.P. Pasolini

ARGOMENTO

La vera protagonista, tra le voci che intervengono in questo oratorio, è la rabbia. Si alza a gridare contro l'inganno della ragione. Quella ragione che ha voluto dominare, ridurre il mondo, la natura e gli uomini, in suo potere. E che ha fondato la Storia come sviluppo: come un eterno andave « avanti » con la sicurezza e la presunzione di procedere sempre verso il meglio.
Solo la Poesia, solo il pensiero — proprio perché *inattuali* — si sottraggono alla seduzione del progresso e ne rivelano il *limite*: « dicono sempre la stessa cosa: il che non vuol dire che sia la medesima. Certo, essi la dicono soltanto a chi s'impegna di seguirli, pensando, nel loro pensiero » (Heidegger).
Ma ormai, sempre più, per chi osserva impotente i giochi del potere, quel pensare è diventato un gridare.

La composizione si divide in due « episodi », Della Poesia *e* De fabula vitae. *L'intermezzo* Della rappresentazione tragica, *a metà strada tra la terra e il cielo, spiega il senso del rappresentare e dice il passaggio dalla poesia al teatro. Conclude l'epilogo* Oltre la scena.
Nel I° episodio si narra della Poesia come domanda sull'irrappresentabile, come interrogazione sul mistero della Natura e dell'Essere. Interrogare è il pretesto per ricercare l'essenza della Vita. L'intermezzo precisa che parlare della vita significa darle un nome e, quindi, un senso e un valore: vuol dire oggettivarla, metterla in scena. La rappresentazione è tragedia: l'uomo recita la vita e, sulla scena dello scambio e dei valori, vive il dramma con dolore.
Nel II° episodio si racconta — con crudeltà — il vivere e il morire nel segno del Logos e del Potere — sempre « assoluto », pur nella diversità delle sue forme —. Nella Storia della vita (nella vita come Storia), uno solo è il Padre e una sola è la misura, mentre le vie del vivere sono infinite. La natura della fabula *è doppia: teatrale e poetica. Perciò, nel dire cose reali ci parla anche di cose impossibili.*
Nell'epilogo in cielo si dice che la fine della Storia coincide con la fine del sogno-poesia e della rappresentazione. Il mito dell'Origine si disperde, né vale la memoria a ricordarlo: « Da ora in poi non ci saranno più altri luoghi *dove risvegliarsi »*(1).
Muore la Storia e con essa la vita: ma questa vita — nella sua morte — è « più lunga dei nostri sogni ».
L'eroe tragico scompare, dichiarando la propria impotenza: l'imponenza del dire, del rappresentare.

PERSONAGGI (in ordine di apparizione)

Il Prologo
Il Coro (voci con funzione ermeneutica e, solo a tratti, interlocutoria)
San Paolo (il nome — al pari di Calderòn e Pilade — è tratto dal titolo di un'opera pasoliniana)
La Poesia
Heidegger
Nietzsche
L'ombra di Sofocle (ovvero, lo spirito della Tragedia)
Pilade
Artaud
Pasolini
Calderòn.

PROLOGO

« Sono qui arbitrariamente destinato a inaugurare
un linguaggio troppo difficile e troppo facile:
difficile per gli spettatori di una società
in un pessimo momento della sua storia,
facile per i pochi lettori di poesia » (1).

EPISODIO PRIMO

Della Poesia

Coro:
La poesia è inattuale:
« gioca ogni senso, e contraddice
— con umana delicatezza —
ogni regola della Storia » (1).
Non s'identifica con il suo tempo,
eppure, non fugge dalla Città-Presente.
Segue e rivela — nel mondo dell'ente —

il cammino dell'essere il suo destino.
Non mima la realtà del reale,
non pensa la vita come valore:
la interroga *in quanto tale* (2).
Vive la condizione inattuale
di ogni attualità.

S. Paolo:
Alle domande « di uomini moderni,
specifiche, circostanziate,
problematiche e politiche,
formulate
con il linguaggio tipico dei nostri giorni »,
le sue risposte « saranno
quelle che sono » (3):
esclusivamente poetiche,
tipiche ma eterne,
presenti ma inattuali
(in senso stretto).

Coro:
Follemente fuori del tempo,
la poesia muove dal tempo in cui *è*.
Ma per dirci l'*invisibile*,
per parlare di ciò che non c'è.

La Poesia:
Nel mio universo
« non è la successività che conta:
confondo fra loro i decenni » (4).
Nella mia vita
non è la Storia che vale:
scopro sentieri e segni perenni.
Nella povera "notte del mondo"
non calcolo il tempo
sulla scorta dell'ente
e del suo smembramento » (5):
rintraccio il sacro,
canto l'inespresso
a partire dalla mia età:
dalle tenebre,
« dal tempo della povertà » (6).

Coro:
La poesia non pro-gredisce
secondo le regole del mondo.
Contraddice l'attualità — che è riproduzione —,
contrappone alla *presenza*, l'esserci,
all'*identità*, la differenza;
al progresso del Logos
(o alla ragione del progresso),
la *durata*;
all'evidenza
il mistero, la profondità.

La Poesia:
Il mio cammino
segue le tracce del « divino ».
Il mio linguaggio
è incomprensibile a chi
— nel *versus* della Storia —
fa del Tempo un valore,
a chi, contemporaneo,
fa del Presente
uno stato pro-gredito
e in prerenne sviluppo.

Coro:
La sua presenza è Domanda,
interrogazione infinita
sul senso della vita.
Non ammette chiusure
né ultime certezze;
ogni sua risposta
pone altre, nuove domande...

La Poesia (al lettore-spettatore):
« No [...] non andartene, ascoltami,
non ho ancora finito... lasciami
ricominciare daccapo... » (7).
Il mio unico corpo
è la Parola.
Il mio unico valore
è contraddire
l'essere e il mondo già *dati:*
il Tempo-Storia, il Tempo-Valore,
in tutti i loro abituali significati.

Coro:
« Fra il tintinnìo del denaro »
— nella terra del Potere e del Sapere —
il canto si leva ancora.

Heidegger:
« Il mistero del dolore resta velato.
Non si impara ad amare.
Ma i mortali sono;
e sono in quanto c'è la parola » (8).

Coro:
Nel suo fondamento,
il poetare è un pensare (9).
La sua Legge non è
nella febbre della Storia,
il suo linguaggio non dice
l'eterno divenire (10):
il pensiero si oppone
alla storica Ragione
come il sacro al povero presente,
come la « santità » all'« attualità ».

San Paolo:
Il mondo della Storia, tenderà,
« nel suo eccesso di presenza e di urgenza,
a sfuggire nel mistero, nell'astrattezza,
nel puro interrogativo »;
il mondo della poesia,
nella sua religiosa astrattezza,
al contrario,
« discende tra gli uomini,
si fa concreto e operante » (11).

Nietzsche:
Pensare,
vuol dire agire in modo inattuale:
« contro il tempo e sul tempo,
in favore (spero),
di un tempo a venire » (12)...

Coro (I^a voce):
Finché il tempo è stato promessa...

(II^a voce):
A che rianimare il vero,
rinascere a se stessi,
risvegliare il tempo alla vita?
Non c'è più domani,
la verità è già compiuta
il futuro *è* presente,
l'imprevisto « è proprio questo,
del decennio che viviamo » (13).
Nell'aria spettrale della Storia,
senza rinvìi né false speranze,
« le cose i personaggi gli ambienti
parleranno da sé »:
l'imprevedibile dirà
il *presente reale.*

INTERMEZZO

Della rappresentazione tragica

La Poesia:
Procedere senza-limite
nell'abisso
o ripiegarsi su di sé,
limitarsi?

L'ombra di Sofocle:
Nominare il mondo,
oggettivare l'oblìo...

Heidegger:
« La limitazione
all'interno del senza-limite
è prodotta dal rappresentare umano » (1)

L'ombra di Sofocle:
« L'uomo si è accorto della realtà
solo quando l'ha rappresentata.
E niente meglio del teatro
ha mai potuto rappresentarla » (2).

Coro:
Rappresentare è porsi di fronte al mondo
come di fronte a un oggetto.
E' dare un nome al reale,
un senso, un valore...

Pilade:
In me c'è solo
« un abbietto e intransigente
desiderio di capire e di negare » (3).

Heidegger:
« L'uomo pone il mondo innanzi a sé
come « l'oggettivo » [...].

Coro:
Si esclude per vedere
— come in un quadro — la vita.
Si contrappone all'esistente
per conoscerlo, significarlo:
per fare del reale il suo linguaggio.

Pilade:
In me c'è solo
« una cieca irragonevole voglia
di distruzione » (5)...

Coro:
Ogni idea di ciò che « vale »
è nella Ragione.
La sua luce ha rischiarato la strada
su cui avanzare...

Pilade:
Il nostro procedere e mutare
non è che un trascinarsi
« per una via indicata una volta per sempre,
mentre la vita ha sempre mille vie » (6).

Pasolini:
« Come io possiedo la storia,
essa mi possiede; ne sono illuminato:
ma a che serve la luce? » (7).

Coro:
L'uomo pone il mondo alla propria mercé...

Pilade:
« Crede di guardare con gli occhi sgombri della Ragione
e guarda invece con gli occhi miopi di chi ha il potere » (8).

Coro:
A che nome vorresti parlare?

Pilade:
Non « in nome di qualcosa,
ma solamente contro tutto » (9).

Coro:
La nostra storia è dominio,
tutta la vita è vita
nella volontà di possedere...

Pilade:
« Io non sono che il servo della realtà,
la seguo, la guardo, non ho alcuna autorità » (10)
per riconoscerla e ridurla in mio potere!

Coro:
L'uomo dispone per sé
della natura e dell'essere...

Pasolini:
« Facendo del possesso la sua difesa al cosmo,
si è aggrappato al mondo con città
e cose, e inconsciamente l'ha creato » (11).

Coro:
Chi t'ispira a parlare?

Pilade:
« Una rabbia irragionevole... » (12).

L'ombra di Sofocle:
Perché fare teatro,
per chi rappresentare,
se la tua lucidità
non sa vedere che il male?

Pasolini:
La poesia nata « durante la farsa » (13),
è finita.

Nietzsche:
Non si può più dissimulare
la malattia generale.

Pilade:
L'uomo il mondo il reale
non è concreto, non è tale,
« se non si rappresenta
in tutta la sua insostenibile violenza... » (14).

EPISODIO SECONDO

De fabula vitae

L'ombra di Sofocle:
« Seguirete come potrete le vicende un po' indecenti
di questa tragedia che finisce ma non comincia » (1).

Coro (I^a voce):
Non si descrive — qui — una sola vita.
Questa è la storia della vita,
dell'unica vita
nel segno del Potere.
Non si narrano le vicende di un solo padre.
Questa è la storia del rapporto Padre-Figlio
come rapporto sociale,
iscritto nell'unico Discorso
del padre-re, del padre-padrone,
« naturale ed eterno »
quanto il Capitale.

(II^a voce):
Della vita non conosciamo l'origine
ma solo la nascita.
Essa è riproduzione e morte,
perché si iscrive nell'Ordine del padre, della legge, del [valore.
La scena si apre e si dispiega come Storia:
ciò ch'è avvenuto, ritorna di nuovo.
Comincia col ripetersi; nasce come memoria.

(III^a voce):
Ricomincia sempre « e non solo ricomincia
ma ci impone l'idea di non essere mai veramente comin- [ciata,
poiché già all'inizio
comincia col ricominciare » (2).

(Tutti):
Nasciamo
a un mondo già fatto,
a un tempo già valore.
Viviamo
tramontando:
un'innocenza
vestita dei colori della sera,
« una giornata
che comincia col buio » (3),
col garrire delle rondini
sotto il cornicione.

Artaud:
Al principio
la vita continua...

Coro:
Ha carcerato l'uomo
in un umano già costituito,
ha violentato la parola
a dire il senso e il valore.

Pasolini:
« Come in uno spasimo del pensiero,
balenante, *quali sono* vedo a un tratto
gli uomini. Sordidi, innocenti, ed incapaci
a uscire dalla fusione con il mondo,
il loro mondo, di cui sono i vivi...
Io, che *nascendo li ho visti nati,* mai
fui capace, *come in un sogno,* a crederli
così sciolti nel mondo in cui maturano
interi, così leggeri all'urto
del tempo dove sembrano perduti;
e resto quasi tramortito nel sapermi
così noto e *diverso* in una specie ignota
in cui — e non in me — l'umano ha vita »(4).

Coro (I^a voce):
La nascita come iterazione,
ingresso nel mondo sempre uguale,
rimuove, ma non cancella
il mito dell'Origine,
di una vita *una,*

non separata dal corpo della madre.

(IIª voce):
Restiamo sconsideratamente soggetti
al mistero di un *prima* della Nascita,
quando,
« al principio del mondo
e alla fine della vita,
ogni nostra parola
vuol dire *madre* » (5),
quando,
come Dio,
l'uomo era *uno*.

(IIIª voce):
A quella vita
non siamo mai nati
se non nel Sogno.

Calderòn:
Dobbiamo ricordarlo. Sapere
dov'eravamo « *prima* di essere qui ».

Coro (Iª voce):
Il sogno della vita
è *oltre* la vita.
La « manìa di religione »
è re-ligio,
legame dell'uomo con l'essere,
sua rivelazione,

(IIª voce):
Non disperdete
quel sogno-fondamento,
serbate
la sua verità;
per risvegliare l'affermazione
dell'Origine, dell'Essere, del Tempo...
per produrre una storia
che serva l'esistenza,
per diventare fanciulli, per farsi innocenti.

Nietzsche:
« Innocenza è il fanciullo ed oblìo,
un ricominciare da capo, un giuoco, una ruota che gira
da se stessa,
un moto iniziale,
un divino dir — di — Sì » (6)

Coro (Iª voce):
Perché continuare a sperare?
L'innocenza non è un divenire...
è vedere — per la prima volta —
con la coscienza della fine...

Coro (IIª voce):
Le Eumenidi, mandate « a filare
i sogni degli uomini »
hanno cominciato a degenerare:
« Tutto torna indietro »... (7).

Pasolini:
« Il mondo umano per la seconda volta,
è mutato » (8).

Coro:
Il Potere, latore di morte,
s'è messo in scena come simulacro.

Calderòn:
« Il suo cambiamento di natura
è nato dalla propria natura [...].
Chi lo criticava affabula quindi irreali anatemi.
E chi doveva sostituirlo
con un Potere nato altrove,
cioè nella coscienza del popolo,
ha seguìto il destino
dei suoi obbiettivi:
la dissoluzione » (9).

Coro (Iª voce):
Non ci son più
i lineamenti del sogno.
« Tutto si ripete prima di morire
e tutto oscilla lontano
dietro l'orizzonte della verità » (10).

(IIª voce):
Un ciclo si è compiuto
e nessuno se n'è accorto...

(IIIª voce):
La Storia è finita.
E con essa
la condizione della negazione.
E' caduta la speranza
di tradurre quel mito nella vita.
E con essa
la richiesta
di un nuovo Corpo,
di una nuova Parola,
di una nuova realtà.

Heidegger:
Tutto si mortifica
« in un ordine
sempre più desolato e uniforme » (11).

Pilade:
Credete « che qualcuno si salvi
quando tutta la città
è destinata a perdersi? [...].
Non ci sono parole di salvezza » (12).

Coro:
Il « divino » non c'è più.
E' morto,
nel suo stesso
farsi Uomo.

Pasolini:
« Oggi Focolari

Uomini e Dio
sono una sola forma
per tutti » (13).

Coro:
Morti come *sostanza*
sono prodotti come *forma,*
totalmente valorizzati;
assolutamente artificiali,
« restaurati ».

Heidegger:
Gli uomini, « pastori dell'Essere »,
si son fatti « padroni dell'essente »...

Coro:
E ora gridano la fine
del *valore* della vita.

Pilade:
Diventati padroni
del loro destino,
« stanno vagando in una terra di nessuno,
quasi nascondendo le ragioni
per cui sono qui,
soli » (14).

San Paolo:
« Nessun deserto sarà mai più deserto di una casa,
di una piazza, di una strada
dove si vive millenovecentottanta anni
dopo Cristo.
Qui è la solitudine [...].
E' il silenzio.
Non c'è altra metafora del deserto che la vita quotidiana.
Essa è rappresentabile, perché è *l'ombra della vita*
e i suoi silenzi sono interiori.
E' un bene della pace.
Ma non sempre la pace è migliore della guerra.
In una pace dominata dal potere,
si può protestare
col non voler esistere » (15).

Coro:
Come personaggi,
viviamo
la messinscena della vita.

Artaud:
« Ho lottato per cercare
di esistere,
per cercare di acconsentire
alle forme (a tutte le forme)
la cui delirante illusione
d'esser al mondo
ha rivestito la realtà » (16).

Coro:
Come personaggi,
interpretiamo una vita
dominata dal potere della produzione:
dal *comando incondizionato*
del « volere » e dell'organizzazione.

Heidegger:
Ciò che minaccia l'uomo nella sua essenza
è l'inganno che,
« attraverso la produzione, la trasformazione,
l'accumulazione
e il governo delle energie naturali,
si possa rendere agevole a tutti
e in genere felice
la situazione umana.
Ma la pace di questa pacificità
è null'altro che l'interrotta agitazione
della più sfrenata auto-imposizione » (17).

Artaud:
« Bisogna finirla.
Bisogna troncare
con questo mondo
che un Essere in me
[...] ha sempre rifiutato.
[...] Questo Essere
che ha smesso di esistere [...]
mi ha rivelato tutto » (18).

Heidegger:
Ciò che minaccia l'uomo nella sua essenza
è la convinzione
che realizzare l'assoluta produzione
« possa aver luogo
senza pericolo alcuno [...],
come se questo rapporto
in cui l'uomo si è contrapposto
al tutto dell'ente [...]
permettesse un soggiorno a sé stante
in un luogo adiacente » (19)...

Artaud:
L'Essere « mi ha rivelato tutto.
Lo sapevo, ma non potevo dirlo,
e se posso incominciare a dirlo
è perché ho lasciato la realtà » (20).

Calderòn:
La vera tragedia comincia
con la fine di ogni sogno.

Coro (I^a voce):
Non c'è più futuro;
il glorioso domani
si è compiuto:
è il giorno tecnico
come « notte del mondo »...
Il sogno d'una nuova identità
s'è trasformato in perdita
della « qualità di uomo »;
la re-ligio volge alla fine
d'ogni religione;

la « manìa di verità »
si fa abbandono del mondo,
s e p a r a z i o n e .

(IIª voce):
Lasciare il mondo... la ragione...

(IIIª voce):
Separarsi dalla realtà, dalla sua storia,
è separarsi dall'esistenza
« al servizio della Storia »,
dall'esserci nel segno del Potere.

Nietzsche:
« Volere
è volere essere padrone » (21).

Coro:
Padroni di *nulla*...
di una vita ch'è diventata cenere.

Artaud:
« E' un vero disperato che vi parla
e che conosce la felicità d'essere al mondo
solo adesso che ha lasciato questo mondo
e ne è assolutamente separato.
Morti, gli altri non sono separati.
Girano ancora intorno ai loro cadaveri.
Io non sono morto,
ma sono separato » (22),

Coro (Iª voce):
Separarsi dalla realtà
è separarsi dalla separazione,
perché essa è già avvenuta,
quando — contro l'Essere —
si è rimessa al valore
l'essenza della vita.

(IIª voce):
L'uomo, « foglia al vento »,
per salvarsi dalla *colpa*,
ha voluto volere:
darsi un senso.

Nietzsche:
« *Una volontà del nulla,*
un'avversione alla vita,
[...] e tuttavia è, e resta,
una volontà! » (23).

Heidegger:
L'uomo moderno
« si rivela tale da imporsi [...]
come il produttore incontrolalto
che la propria rivolta
a dominio universale ha organizzato » (24).

Nietzsche:
« L'uomo preferisce ancora volere il *nulla*,
piuttosto che *non* volere... » (25).

Coro:
Il suo futuro è già compiuto:
è l'accettazione di tutto ciò
ch'è stato preparato per lui
nel rispetto del passato, della tradizione;
ch'è stato voluto da lui
nell'ordine della Storia,
nella stabilità della Ragione.

Heidegger:
Tutto forzatamente
— sin dall'inizio —
« materiale della produzione »
è diventato:
l'uomo stesso,
« secondo piani prestabiliti »,
come materia umana
è stato impiegato.

Coro:
Venite, venite a vedere...

Pilade:
La libertà,
cresciuta « nella stessa luce che illumina i padroni »,
si è identificata col Potere.

Coro:
L'essenza della volontà
si rivela l'essenza
(a lungo nascosta)
della tecnica:
l'integrale imposizione
della produzione.

Heidegger:
« Il volere ha in sé
il modo del comando » (26).

Coro (Iª voce)
Unica eredità
— nell'eterno dominio —
è la libertà...

(IIª voce):
di servire,

(IIIª voce):
di essere « gli schiavi volontari
dei tiranni ».

Calderòn:
« Vogliamo essere noi
i primi aiutanti
dei nostri assassini,
che hanno inventato
complicati meccanismi
per ucciderci insieme » (27).

Coro:
Nel segno del potere
ci resta una sola libertà:
quella di tradirci.

Calderòn:
« Il vero nostro interlocutore
è il padrone
che ha deciso la nostra morte:
e ognuno di noi è sicuro
d'esserne il beniamino » (28).

Heidegger:
« Solo nel mondo moderno tutto ciò
comincia a palesarsi
come destino » (29).

Coro (I^a voce):
Nati nella terra del tramonto,
andiamo verso « le tenebre del mondo ».

(II^a voce):
Abbiamo aspettato il Messìa
« mentre Egli era già presente »... (30).

(III^a voce):
Appariva nascondendosi,
ma non l'abbiamo scorto...
non l'abbiamo riconosciuto.

Pasolini:
« Dio, Dio, perché ci hai abbandonato? » (31).

Coro (I^a voce):
Non è di ora il suo abbandono...

(II^a voce):
Dio è morto
« molto prima che lo si sapesse ».

(III^a voce):
« Nel tempo della povertà »
non solo ci ha lasciato,
ma s'è spento — lontano —
il suo splendore:
ogni suo segno è stato cancellato.

Heidegger:
E' diventata tanto povera
la nostra età,
« da non poter riconoscere
la mancanza di Dio come mancanza » (32).

Coro:
« Si leva la minaccia
di un unico interminabile inverno... » (33).

Heidegger:
« Non solo resta nascosto il Sacro
come traccia della divinità,
ma la stessa traccia del Sacro,
la salvezza,
resta dissolta » (34).

Coro:
Non è la Poesia a perdersi,
ma la terra ch'essa lascia...

La Poesia:
« Ho visto il mondo diventare vecchio intorno a me,
e io resto giovane.
Diventa vecchio e muore,
il mondo dove io ho sempre lo stesso valore »(35).

EPILOGO IN CIELO

Oltre la scena

Coro (I^a voce):
La rappresentazione è finita.
E con essa
l'esclusione dell'uomo dal mondo;
il suo nominarlo,
chiamarlo valore.

(II^a voce):
Oltre la scena, oltre la storia
è la Natura, l'Essere la Vita.

L'ombra di Sofocle:
« Addio, ti lascio [...]
comincia ad albeggiare, è l'ora in cui il silenzio
è più profondo... Ma un rossore
corrompe col suo profondo essere,
l'azzurro dell'aria gelida [...]
Rimpiangerò per sempre
di non aver rappresentato abbastanza nelle mie tragedie
questa inanimata
volontà della terra a rivivere; questo po' di rosa,
questo leggero spirare del vento — cose, non parole » (1).

NOTE

Questo lavoro è il risutlato di un'interpretazione personale dell'opera pasoliniana, in particolare dell'ultimo periodo. Le citazioni, estrapolate dai loro *luoghi* e inserite in un discorso diverso rispetto a quello « originario », o costituiscono dei frammenti poetici o fungono da supporto alla « questione » dell'Essere e della vita nel segno del Potere, per la quale Pasolini ha, come suoi interlocutori, Heidegger, Nietzsche e Artaud.

Prologo

(1) P.P. Pasolini, *Affabulazione*, Milano, Garzanti, 1977, p. 9.

Episodio primo

(1) Pasolini, *Pilade*, Milano, Garganti, 1977, p. 231. Il testo dice: « a ogni regola di una storia ».
(2) Si può pensare la vita nella verità del suo essere *ente*, cioè messinscena, vuota rappresentazione di se stessa nel mondo costituito, oppure, interrogarla *in quanto tale*, nella sua essenza, cioè, solo e semplicemente, nel suo essere vita.
(3) Pasolini, *San Paolo*, Torino, Einaudi, 1977, p. 7.
(4) Pasolini, *Affabulazione* cit., p. 112.
(5) M. Heidegger, *Perché i poeti?*, in *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1968, p. 250.
(6) Afferma Heidegger: « L' "epoca" dell'essere appartiene all'essere stesso. Essa è pensata *a partire dall'oblìo dell'essere* »; cfr. *Il detto di Anassimandro*, in *op. cit.*, p. 314.
(7) Pasolini, *Affabulazione* cit., p. 114; cfr., riguardo al seguente passo, la lettura interpretativa di G. Scalia, *La crudeltà di Pasolini*, in *Pasolini*: *cronaca giudiziaria, persecuzione, morte*, Milano, Garzanti, 1977, p. 389.
(8) Heidegger, *Perché i poeti?* cit., p. 252; a proposito del linguaggio e della parola, l'autore precisa a p. 287: « L'essere, in quanto è se stesso, misura la propria regione che è ritagliata mediante il suo attuarsi nella parola. Il linguaggio è il recinto (*templum*), cioè la casa dell'essere. L'essenza del linguaggio non si esaurisce nel significare, né è qualcosa di connesso esclusivamente a segni e cifre. Essendo il linguaggio la casa dell'essere, possiamo accedere all'ente solo passando costantemente per questa casa ».
(9) Nell'identità di poetare e pensare è implicita l'assunzione del pensiero contro il Logos, che ha prodotto il sapere e presunti discorsi di verità. Dice Heidegger nella *Sentenza di Nietzsche*: « *Dio è morto* », in *op. cit.*, p. 246: « Il grido continuerà a non essere udito finché non si incomincerà a pensare. Ma il pensiero incomincerà solo quando ci si renderà conto che la ragione glorificata da secoli è la più accanita nemica del pensiero ». E, solo se ci incammineremo per il cammino della storia dell'essere, giungeremo alla comprensione (vera critica) della poesia; approderemo, cioè, a un dialogo storico-ontologico tra pensare e poetare.
(10) Afferma Nietzsche: « Essi *sono* qualche cosa che non può diventare niente altro [...]. Chi intende la sua vita soltanto come un punto nello sviluppo di una stirpe, di uno Stato o di una csienza, e dunque vuole appartenere completamente al racconto del divenire, alla storia, non ha compreso la lezione che l'esistenza gli impartisce e deve studiarla un'altra volta. Questo eterno divenire è un menzognero giuoco di burattini per il quale l'uomo dimentica se stesso... » (cfr. F. Nietzsche, *Schapenhauer come educatore*, in *Considerazioni inattuali*, III, trad. it. di S. Giametta e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1976, p. 400).
(11) Pasolini, *San Paolo* cit., p. 7.
(12) Nietzsche, *Prefazione* a *Sull'utilità e il danno della storia per la vita, Considerazioni inattuali*, II, in *op. cit.*, p. 261. La traduzione, nell'opera da cui si cita, suona esattamente così: « Non saprei infatti che senso avrebbe mai la filologia classica nel nostro tempo, se non quello di agire in esso in modo inattuale — ossia contro il tempo, e in tal modo sul tempo e, speriamolo, a favore di un tempo venturo ».
(13) Pasolini, *Affabulazione* cit., p. 112.

Intermezzo

(1) Heidegger, *Perché i poeti?* cit., p. 262.
(2) Pasolini, *Affabulazione* cit., p. 74.
(3) Pasolini, *Pilade* cit., p. 157.
(4) Heidegger, *Perché i poeti?* cit., p. 265.
(5) Pasolini, *Pilade* cit., p. 156.
(6) Ivi, p. 153.
(7) Pasolini, *Le Ceneri di Gramsci*, Milano, Garzanti, 1976, p. 72.
(8) Pasolini, *Pilade* cit., p. 153.
(9) Ivi, p. 155.
(10) Ivi, p. 155.
(11) Pasolini, *Poesie inedite* (1950-1951), in *Le poesie*, Milano, Garzanti, 1975, X, p. 762.
(12) Pasolini, *Pilade* cit., p. 154.
(13) In *CHARTA (SPORCA)*, una poesia che « non contribuirà certo a una sistemazione di questa mia antologia di poesie vecchie, né ad attirarmi simpatie; tenderà anzi a rimettere in discussione tutto, ché in definitiva mi rifiuto — diceva Pasolini — sia inconsapevolmente che consapevolmente, a ogni forma di pacificazione... », si legge: « Di tutti quei sogni non mi è rimasta che la forza. / Non so perché decido che questa debba essere l'ultima poesia / di questo libro di poesie nato durante la farsa, / a cui appunto in quanto poeta partecipo. Non c'è alcuna ragione / di scrivere in calce a questi versi la parola FINE » (cfr. Pasolini, *Al lettore nuovo*, in *Poesie* (scelta antologica), Milano, Garzanti, 1970, pp. 12 e 14.
(14) Pasolini, *Affabulazione*, cit., p. 75.

Episodio secondo

(1) Pasolini, *Affabulazione* cit., p. 9.
(2) M. Blanchot, *L'infinito intrattenimento*, Torino, Einaudi, 1977, p. 457.
(3) Pasolini, *Calderòn*, Milano, Garzanti, 1973, p. 149.
(4) Pasolini, *Poesie inedite* cit., IX, p. 761.
(5) Pasolini, *Romancerillo*, II^a^ stesura, in *La nuova gioventù*, Torino, Einaudi, 1975, p. 195.
(6) Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Torino, Utet, 1964, p. 52.
(7) Pasolini, *Pilade* cit., pp. 139 e 152.
(8) Ivi, p. 221.
(9) Pasolini, *Calderòn* cit., p. 176.
(10) J. Baudrillard, *Dimenticare Foucault*, Bologna, Cappelli, 1977, p. 97.
(11) Heidegger, *Il detto di Anassimandro*, in *op. cit.*, p. 303.
(12) Pasolini, *Pilade* cit., p. 155.
(13) Pasolini, *La domenica uliva*, II^a^ stesura, in *La nuova gioventù* cit., p. 201.
(14) Pasolini, *Pilade* cit., p. 215.
(15) Pasolini, *San Paolo* cit., pp. 135-136; corsivo mio. Nel testo: « millenovecentosettanta ».
(16) A. Artaud, *Le nuove rivelazioni dell'Essere*, in *Al paese dei Tarahumara*, Milano, Adelphi, 1977, pp. 101-102.
(17) Heidegger, *Perché i poeti?* cit., p. 271.
(18) Artaud, *op. cit.*, p. 102.
(19) Heidegger, *op. cit.*, p. 271.
(20) Artaud, *op. cit.*, p. 102.
(21) Cfr. il commento di Heidegger in *La sentenza di Nietzsche*: « *Dio è morto* », in *op. cit.*, p. 214, al passo nicciano di *Così parlò Zarathustra*; II: « Dovunque trovai un vivente, trovai volontà di potenza; anche nella volontà del servo trovai la volontà di esser padrone ».
(22) Artaud, *op. cit.*, p. 103.
(23) Nietzsche, *Genealogia della morale*, Milano, Adelphi, 1968, trad. it. di F. Masini, III, 28.
(24) Heidegger, *Perché i poeti?* cit., p. 266.
(25) Nietzsche, *Genealogia della morale* cit. Il testo dice: « che ha organizzato la propria rivolta a dominio universale ».
(26) Heidegger, *op. cit.*, p. 267.
(27) Pasolini, *Calderòn* cit., p. 181.
(28) Ibidem.
(29) Heidegger, *op. cit.*, p. 267.
(30) Baudrillard, *Dimenticare Foucault* cit., p. 96.
(31) Pasolini, Dal film *Salò*.
(32) Heidegger, *op. cit.*, p. 247.
(33) Ivi, p. 272.
(34) Ibidem.
(35) Pasolini, *Le litanìe del bel ragazzo*, II^a^ stesura, in *La nuova gioventù* cit., p. 172.

Epilogo

(1) Pasolini, *Affabulazione* cit., p. 76.

Problemi del radicalismo tolstojano

Pier Cesare Bori

« Non vi è paese che in questi quindici anni (1903-1917) abbia, anche solo approssimativamente, fatto tanto quanto la Russia nel senso dell'esperienza rivoluzionaria, della rapidità e varietà di successione delle diverse forme di movimento, legale e illegale, pacifico e violento, clandestino e aperto, di piccoli circoli e di grandi masse, parlamentare e terroristico. In nessun paese fu concentrata, in così breve spazio di tempo, una tale ricchezza di forme, gradazioni e metodi di lotta di tutte le classi della società moderna... ». Questo quadro, che Lenin tracciava nel 1920 (sono le prime pagine de *L'estremismo*) appare singolarmente atto, fatte le debite distinzioni e certo al di là dell'intenzione dell'autore, a caratterizzare lo stesso esplodere della 'ricerca religiosa' e i movimenti di riforma in Russia in quegli stessi anni di inizio del secolo.

Mi sono recentemente occupato dell'argomento, soprattutto raccogliendo, traducendo, introducendo, glossando testi, e convogliando il tutto in un lavoro antologico in collaborazione. Il compito di questo era essenzialmente di dar voce alle diverse parti della vicenda; un proposito che, per sé modesto, si veniva rivelando via via estremamente impegnativo: le voci si levavano l'una contro l'altra, e chi, come me, si accingeva allo spettacolo senza certezza di trama e di finale, e con qualche dubbio sui giudizi ultimi, rischiava di esserne fin troppo coinvolto, di essere sopraffatto dall'impresa di ascoltare le ragioni di ciascuno (nel caso particolare, dai movimenti settari all'ortodossia, dal marxismo più intransigente all'intellettualità di *Vechi*). Riprendo ora il tema precisamente mosso da questa sensazione di sostanziale incompiutezza dell'opera (a parte la sua pochezza materiale, si tratta comunque di 320 pagine di raccolta antologica su *Movimenti religiosi in Russia prima della Rivoluzione (1900-1917)*, a cura di P.C. Bori-P. Bettiolo, Queriniana, Brescia; lo citerò abbreviando *Movimenti*) e spinto da un bisogno di ulteriore riflessione e chiarificazione. Perché meno che mai, di fronte a questi eventi, è lecito un puro 'attenersi ai testi' che non presti orecchio all'imperiosa richiesta che da essi proviene; meno che mai si può dare qui un 'prendere distanza' che non rischi di essere anche un prender distanza da noi stessi, dal nostro presente.

A partire dai primi del '900 (ma con importanti premesse nella seconda parte dell'800) si diffonde in Russia la consapevolezza dell'esisgenza di una (più o meno) radicale considerazione del significato storico del cristianesimo e del suo assetto istituzionale. Ne discuteva una parte notevole dell'intellettualità di Pietroburgo e di Mosca (letterati come Merežkovskij, Ròzanov, Belyi, talvolta Blok; marxisti 'legali' in crisi come Bulgakov, Berdjaev, Struve, una certa parte del clero più illuminato). Intorno al cruciale 1905 il problema della riforma della chiesa era affrontato anche a livello ufficiale (si prospettava un futuro concilio panrusso): al centro dell'attenzione era la separazione (auspicata) di chiesa e stato, e il ristabilimento del patriarcato, abolito da Pietro il Grande. È il momento in cui nel panorama religioso si affacciano ipotesi e comportamenti più arditamente progressisti e in cui il pensiero laico e socialista più seriamente si interroga sulla possibilità di assimilare, trasfigurati, elementi della tradizione religiosa (accostiamo, a modo di esempio, il manifesto della 'Fraternità cristiana di lotta', che si propone di instaurare la 'verità sulla terra', con le reinterpretazioni del religioso in Gor'kij e Lunačarskij). La stessa figura ambigua del prete Gapòn, che guida al disastro la pacifica dimostrazione del 9 gennaio 1905 — la 'domenica di sangue' — è comunque emblematica del ruolo che in un certo momento il clero medesimo poté avere nella protesta e nella rivolta popolare, e il ragionamento con cui Lenin lo difendeva è incontrovertibile (« Non v'è dubbio che fra una parte del giovane clero russo esiste un movimento liberale, riformatore... Perciò non si può escludere in modo assoluto l'idea che il prete Gapon sia potuto essere un sincero socialista cristiano e che proprio la domenica di sangue l'abbia spinto su una strada del tutto rivoluzionaria. Noi propendiamo per questa ipotesi, tanto più che le lettere di Gapon, scritte dopo la carneficina del 9 gennaio e in cui è detto: 'Non abbiamo zar', il suo appello alla lotta per la libertà, ecc., sono tutti fatti che depongono a favore della sua onestà e sincerità »; cfr. *Movimenti*, 289). Ma è anche il momento in cui i destini si divaricano, Bulgakov e altri si avviano verso una strada 'religiosa' il cui portato politico più evidente è tuttavia la reazione di *Vechi*, 'l'enciclopedia dell'abiura liberale', nel sarcasmo di Lenin.

Tolstoj è ancora vivo. È vivo fino alla fine del 1910, ma sostanzialmente solo. La nuova intellettualità, che torna all'ortodossia (fa epoca nel 1900 il saggio di Merežkovskij, *Tolstoj e Dostoevskij*), lo lascia alle proprie spalle. La chiesa ufficiale lo condanna nel 1901. Lenin, con la consueta crudele chiarezza, ne addita, dal proprio punto di vista, le contraddizioni: « da un lato, il realismo più lucido, la capacità di strappare tutte le maschere; dall'altro, la predicazione di una delle cose più ignobili che possano esistere al mondo, la religione, e la volontà di sostituire ai preti funzionari statali i preti mossi da convincimenti morali, il culto cioè del pretismo più raffinto e, quindi, anche più abbietto » (*Proletarii*, 1908; cfr., *Movimenti*, 291). Il senso più acuto di solitudine, espresso già nel « è necessario che viva solo per me stesso, come anche che muoia (e molto presto) solo per me stesso » (1901, nella replica alla condanna del Sinodo, cfr., *Movimenti*,

112), trabocca poi nell'ultimo disperato migrare, quando la morte lo coglie ad Astapovo.
Tener dietro a questa fuga, a tanta volontà di distacco, di rompere tutte le comunioni, pare impossibile, né Tolstoj lo richiede (viene in mente un'altra fuga 'incomprensibile', quella dell'ultimissimo Freud dall'ebraismo, con *Mosé e il monoteismo*...). Eppure, riprendendo in mano il *Catechismo popolare tolstojano*, l'impressione di lontananza cede a quella, per me irresistibile, di vitalità. A questa impressione contribuisce molto anche il dato, credo incontrovertibile, della effettiva circolazione e utilizzazione del testo tra i movimenti settari (particolarmente *duchobory*), il che ci porta immediatamente in un contesto tutto diverso da quello delle rarefatte discussioni dell'*intelligencija* pietroburghese o del cauto riformismo degli ambienti ufficiali: è naturale un ascolto più attento e rispettoso. Leggiamo alcuni tra gli articoli iniziali (i nn. 22-34, *Movimenti*, 91s.):

« — Avete uno zar?
Il nostro zar è Dio Padre, la nostra guida è Cristo Salvatore.
— Riconoscete il potere degli uomini?
Riconosciamo quel potere umano che è dato da Dio.
— A chi è dato il potere da Dio?
Il potere è dato da Dio a chi è servo di tutti.
— Chi è servo di tutti?
Chi è affaticato e oppresso.
— Ma ogni superiore, dotato di autorità, non è forse servo di tutti?
È servo chi serve, non colui cui si serve e dal quale si è maltrattati...
— Riconoscete le leggi?
Riconosciamo solo le leggi della verità di Dio, le leggi della ragione, dell'amore e della libertà.
— In che cosa consistono queste leggi?
Queste leggi consistono nel non vivere per ingrassare e divertirsi, arricchire ed ingrandirsi, gloriarsi di titoli e gradi, ma nel volersi presentare puri dinanzi a Dio, avendo compiuto la sua opera sulla terra.
— Qual è la sua opera?
L'affermazione del regno della ragione, dell'amore e della libertà, del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.
— Per quale via pensate possa essere introdotto il Regno di Dio sulla terra?
Per la via di Gesù Cristo: che ciascuno dia la vita al servizio della verità e insegni agli altri a fare altrettanto.
— Donde traete la vosta verità?
Dal pensiero di Cristo.
— Come riconoscete la verità?
Con la capacità — che è dono divino — di ragionare e di distinguere il vero dal falso, riconosciamo la verità; e come guida facciamo riferimento alle Scritture bibliche ».

Una citazione più ampia — sono 156 articoli — non sarebbe qui opportuna: ma forse questo frammento è sufficiente già a comunicare l'impressione dell'intreccio, caratteristico di tutto il testo, di motivi radicali evangelici (talvolta spinti verso un dualismo tra 'carne' e 'spirito' che va oltre le stesse premesse neotestamentarie) e motivi illuministici, fuso il tutto in lingua e cadenze popolari. Ma si farebbe torto a questo documento dissezionandolo nelle sue componenti filosofico-religiose, senza misurarsi con la sua protesta di verità complessiva, con la *pravda-ìstina* che incalza, da una riga all'altra, di risposta in risposta. Di questa verità-giustizia riteniamo vadano considerate con grande attenzione alcuni capisaldi.
Anzitutto, il *nesso inscindibile tra religione, etica e politica* (si veda come si distingue 'ciò che è di Cesare', e 'ciò che è di Dio', ma 'ciò che è di Dio' è 'ciò che viene da Dio', e da Dio proviene l'interezza della vita e della volontà...). Non si dà un essere religioso altro che nell'immediata traduzione in servizio fraterno: la fede è tutta nelle opere, e le opere sono tutte nella comunità. Alle spalle, nel passato, v'è il modello di comunione spirituale e materiale proposto dagli Atti degli apostoli, cap. 2 e 4. Dinanzi, la prospettiva del Regno, che pure già sin d'ora si può instaurare dentro l'uomo.
In secondo luogo, la *critica alle istituzioni religiose*: al sacerdozio, ai templi, ai riti, alle immagini, alle feste, ai sacramenti, al dogma. E *simultaneamente, la critica alle istituzioni politiche*: l'una non si dà senza l'altra, la loro piena solidarietà è già implicata nel « il nostro zar è Dio Padre ».
In terzo luogo — ma è per verità la premessa da cui dipende tutto — la *confessione di fede* rigorosamente *monoteistica*, distruttiva perciò di ogni mediazione: quella stessa di Gesù, pur riconosciuta come unica, viene poi spiegata nel senso che « Gesù di Nazareth è l'uomo », « piena apparizione della ragione ». Divinità di Dio e divinità dell'uomo che vive secondo Dio, cioè secondo il *logos*, la ragione: « Dio è ragione, Dio è spirito, Dio è uomo ».
In quarto luogo, la netta *contrapposizione tra spirito e carne*, e ancora tra vita e morte, legge di Dio e comandamenti umani, spirito di Dio e spirito 'omicida' (il dualismo che, nonostante le proteste di Tolstoj, finisce per sembrare non solo etico, ma cosmico). Di qui un atteggiamento ascetico, o piuttosto 'astinente', che investe ad esempio il matrimonio stesso (« non vi è nulla di buono nell'accoppiamento »), il cibarsi di carne, il lavoro concepito prevalentemente come penitenza. E soprattutto la non-resistenza al male: « il fuoco non spegne il fuoco, l'acqua non asciuga l'acqua e il buio non illumina il buio. Così nel mondo con la vilenza non si afferma né l'ordine né la tranquillità né la libertà né l'amore. Cristo disse: 'non opponetevi al male' ».
È in questo ultimo quarto, punto che, come si diceva, Tolstoj sviluppa più radicalmente talune premesse evangeliche; è qui che tuttora la coscienza del credente, anche più disponibile al radicalismo, trova maggiori ragioni di perplessità, ed è su questo punto che più si accentrava, ancora lui vivente, la critica degli oppositori.
V'era anzitutto la nuova generazione degli intellettuali cristiani: da parte dell'intellettualità di inizio secolo, il recupero, in nuovi termini, della fede ortodossa avveniva in un certo senso proprio come reazione a quello che si diceva il 'nichilismo tolstojano', Merežkovskij accusava la tolstojana 'spirità incorporea': « egli è insorto contro la Chiesa perché è insorto contro la carne, perché ha schifo di

qualsiasi carne,come di alcunché di grossolano, peccaminoso, laido, inanimato, perché egli non crede nella Santa Carne, ma crede solo nella incorporea santità. Sì, per quanto appaia strano, nella sua rivolta contro la Chiesa, Tolstoj è più chiesastico (più clericale), certo, nel senso angusto e limitato della parola, della Chiesa stessa. Dio è la perfetta negazione della carne; la carne è il mondo, la carne è tutto; Dio è la perfetta negazione del mondo, la negazione del mondo, la negazione di tutto: il puro spirito, il puro nulla » (*Movimenti*, 128). Posizioni analoghe si possono osservare in Berdjaev, Ròzanov, la stessa nuova teologia di Bulgakov e Florenskij si radica su premesse essenzialmente positive ed ottimistiche.
Le osservazioni di Merežkovskij ci paiono oggi pertinenti, laddove additano la contraddizione, il conflitto, l'opposizione radicale e non dialettizzabile come elemento costitutivo della religiosità tolstojana, eppure risultano non credibili e sterili: certo, l'ottimismo della teologia progressista, della nuova 'coscienza religiosa', tutto assume, tutto dialettizza, tutto risolve: ma 'misticamente', cioè *a parole*. È il senso del durissimo attacco di Trockij a Merežkovskij: « contrariamente a Ivan Karamazov, il quale era ancora disposto ad accettare Dio, mentre non accettava il mondo da esso creato, con le sue vittime innocenti e i bambini torturati, e restituiva il suo biglietto rispettosamente, cioè, in effetti, insolentemente, Merežkovskij è pronto ad accettare il mondo sempre, sia con Pobedonoscev sia con gli anarchici, ad una condizione però: che questo mondo glielo mettano misticamente sotto sale affinché non imputridisca e non puzzi » (*ibid.*, 287). Se dunque — è la nostra conclusione — l'ottimistica ed astratta esaltazione della positività del mondo equivale in realtà ad una passiva accettazione dell'esistente, e del male che è in esso, nella sostanza non è più positiva e creativa di cambiamento la protesta tolstojana, che si pone in netta contraddizione con l'esistente (anche se pretende troppo ingenuamente di poter non aver nulla a che fare con esso)?
Una seconda radicale contestazione nei fatti alla linea non violenta di Tolstoj veniva dall'operato del terrorismo socialrivoluzionario, in cui sono talvolta sorprendentemente operanti motivi cristiani, se dobbiamo credere al ritratto di Vanja, tracciato con plausibilità in *Cavallo pallido* del (terrorista) Sàvinkov. All'invito ad abbandonare il terrorismo, Vanja risponde: « se ami, se ami molto, sul serio, allora si può anche uccidere ». E ancora: « io credo che giunga la rivoluzione contadina, cristiana, di Cristo. Che giunga la rivoluzione in nome di Dio, in nome dell'amore... Ma noi siamo di poca fede e deboli e per questo prendiamo la spada » (*ibid.*, 280). È la posizione opposta e simmetrica a quella tolstojana, di cui condivide le premesse — la totale negatività dell'esistente — ma rovescia l'esito pratico: invece che l'astinenza e la non resistenza, la scelta è qui la distruzione, motivata sia come frutto esasperato dell'amore, sia soprattutto come 'debolezza' pur necessaria: il tempo dell'amore è da venire, al presente spetta la spada. Viene in mente il linguaggio del *Catechismo del rivoluzionario* di Nečaev e Bakunin, lo stesso dualismo radicale tra mondo presente e mondo futuro, con in mezzo la cesura rivoluzionaria, la stessa passione distruttiva, e la stessa sospensione del principio etico, che nel *Catechismo del rivoluzionario* viene racchiuso nella condanna totale del mondo presente (« egli ha rotto ogni legame con l'ordine costituito e con tutto il mondo civile, con tutte le leggi, le convenienze, le convenzioni sociali e con la moralità di questo mondo », in A. Herzen, *A un vecchio compagno*, a cura di V. Strada, Torino, 1977, p. 70).
E infine Lenin. L'articolo su *Zvezdà*, nel gennaio 1911, dopo la morte di Tolstoj, è esemplare per chiarezza di analisi, marxianamente rigorosa e severa. All'ideologia tolstojana si riconosce la dignità di socialismo utopistico (ma di marca feudale), e la capacità di rappresentare un'epoca e un rapporto sociale, il cui destino tuttavia ormai è segnato con il 1905: « quell'anno portò con sé la fine del tostoismo, la fine di tutta l'epoca che poteva e doveva generare la dottrina di Tolstoj, non come qualcosa di individuale... ma come ideologia di condizioni di esistenza in cui effettivamente vivevano milioni e milioni di uomini durante un determinato periodo ». Il tolstoismo è precisamente ideologia, in quanto pretende ad assolutezza, mentre è storicamente limitato e anzi condannato, come 'ideologia del regime asiatico'. È precisamente l'impostazione esatta, concretamente storica del problema che costituisce la superiorità dell'analisi marxista-leninista, che si può accingere al compito distruttivo con la sua capacità di ponderare i rapporti di classe e le forze che sono in gioco, a differenza del tolstoismo che assiste passivamente allo spettacolo: « il pessimismo, la non resistenza, il richiamo allo 'Spirito' sono un'ideologia che sorge inevitabilmente in un'epoca in cui tutto il vecchio regime 'sta crollando. (Lenin qui allude ad una pagina di *Anna Karenina*) e in cui le masse, educate in questo vecchio regime, avendo assorbito con il latte della madre i princìpi, le consuetudini, le tradizioni, le credenze di questo regime, non vedono e non possono vedere *quale* nuovo regime 'si sta formando', *quali* forze sociali e come precisamente lo 'stanno formando', quali forze sociali *possono* portare la salvezza dalle innumerevoli, particolarmente gravi calamità che sono proprie delle epoche di 'demolizione' ». (La stessa carenza, per inciso, Lenin rimproverava sostanzialmente all'ideologia specularmente opposta al tolstoismo, al terrorismo socialrivoluzionario: una distruttività non illuminata, dall'analisi teorica, e quindi improduttiva: « noi, si capisce, respingevamo il terrore individuale soltanto per motivi di utilità, mentre la gente capace di condannare 'per principio' il terrore della Grande Rivoluzione francese o in genere il terrore da parte di un partito rivoluzionario che abbia vinto e sia assediato dalla borghesia di tutto il mondo, questa gente era già stata coperta di ridicolo e di vergogna ad opera di Plechanov, nel 1900-1903, quando egli era ancora un marxista e un rivoluzionario », pagini iniziali de *L'estremismo*, del 1920).
Il tolstoismo era dunque finito, nel giudizio di Lenin, con la fine dell'immobilità, nel 1905. Quale era stato l'atteggiamento di Tolstoj dinanzi agli eventi del 1905? La lettera a V.V. Stasov (20.9.1906), che esaltava il suo ruolo indiretto nella rivoluzione (« ... il padre di esso, il movimento, siete Voi! ... 'Lo sciopero statale generale', ma questa è — trasformata nell'attività del popolo — la legge 'non resistere al male'... Chi ha iniziato, chi ci ha insegnato per primo? *Voi* ») documenta la reazione tostojana: « non

sono neanch'io d'accordo con voi sulla parte che voi mi attribuite nella nostra rivoluzione: non ne sono la causa ma nemmeno la disprezzo né vorrei reprimerla... Quello che oggi avviene in mezzo al popolo, non al proletariato, è importante e buono, si capisce, ma non è né buono né importante quello che fanno tutti quei ridicoli partiti e comitati. Herzen, che voi amate tanto, sarebbe sicuramente d'accordo con me. *Du train que cela va*, se il popolo, il vero popolo, cento milioni di contadini agricoltori, non renderà con la propria passiva astensione inutile e innocua tutta quella banda di gente poco seria, rumorosa, eccitata nelle sue ambizioni, noi andremo inevitabilmente incontro a una dittatura militare e vi andremo attraverso grandi delitti e la corruzione che sono già cominciati. Per sostituire un ordine di cose sorpassato con un altro nuovo, bisogna porsi innanzi un alto ideale comune, accessibile a tutto il popolo. Gli intellettuali, e il proletariato aizzato da essi, non hanno nulla di simile, non hanno che parole e per di più prese a prestito. Il mio pensiero è questo: sono contento della rivoluzione, ma me la prendo con coloro che credendo di farla la rovinano. Distruggere le violenze dell'antico regime si può solo non prendendo parte alla violenza, e non commettendo, come si fa oggi, nuove e sconclusionate violenze ».
Questa dunque è 'l'utopia reazionaria' del tolstoismo, tanto più reazionaria quanto più prossima ai grandi eventi rivoluzionari, e perciò tanto più 'immediatamente e profondamente dannosa' (così sempre nel giudizio di Lenin nell'articolo del 1911).

Moderatamente credente ma anche moderatamente storicista, ritengo sia compito ancora più urgente del misurarsi con il passato quello di confrontarsi dialetticamente *oggi* con gli assunti dell'evangelismo tolstojano e con gli elementi di critica del presente tuttora in esso attivi (pur essendone caduta la più diretta base storica). Se la critica leninista coglieva probabilmente nel segno denunciandone i tratti immediatamente idelogici, le proposizioni tolstojane hanno, al livello etico-religioso loro proprio e per il credente, una loro assoluta attualità (o classicità). Mi limito — e così concludo — a formulare alcuni punti di discussione.
È vero che « il tema della non-violenza è preda di stereotipi, e sembra essersi associato ad immagini di difensività e debolezza... Forse non ci si è resi conto che le strategie non-violente... non sono un aspetto individualistico e folkloristico del *movement* degli anni '60 ma una parte... di una concezione puramente e semplicemente democratica del dissenso » (G. Jervis, *Quaderni Piacentini*, 66-67, p. 12). Ma approfondire i fondamenti teorici di questa 'strategia' significa misurarsi con il *radicalismo*, e questo inevitabilmente rinvia all'evangelismo (di cui le posizioni tolstojane sono una recente importante riproposizione). Debbo dire anzi francamente la mia delusione, il mio disinteresse per un dibattito sul religioso che si esaurisca nella discussione sulla 'questione cattolica', evitando o trascurando il merito della questione religiosa in sé, cioè appunto le sue radici evangeliche, di cui enuncio qui, sempre tenendo d'occhio Tolstoj, alcune istanze che credo essenziali:
a) Che, contro una considerazione piattamente progressista-storicista, non si dimentichi mai il volto della storia come sempre attuale documento di barbarie e di schiavitù senza nome (cfr. la VII tesi sulla storia di Benjamin). Di qui il ruolo possibile di quell'inquietudine che una religiosità critica continuamente configge nel fianco del presente.
b) Che il movimento rivoluzionario, non diversamente dalle modalità dialettiche con cui l'escatologia giudaico-cristiana configura il rapporto passato-presente-futuro, sappia riconoscere nel passato e dar forma nel presente a prefigurazioni, sia pur minime e comunque minoritarie, che già anticipino in tratti essenziali — la non-violenza, ad esempio — il modo d'essere futuro.
c) Che la critica al potere sia condotta a fondo, in tutti i contesti, e che sia tolta credibilità a chi — soprattutto, va detto, tra i cattolici — denuncia i mali della società civile e fa salva, contemporaneamente, la barbarie immanente alla società religiosa e alle chiese.
Inaccettabili sono certamente le formulazioni dell'evangelismo tolstojano nell'astrattezza di tesi che prescindono da ogni analisi storica; nel preconcetto antiscientifico; nelle troppo nette separazioni e troppo semplici identificazioni; nella negazione di ogni continuità tra *eros* e *agàpe*, nel rifiuto di riconoscere l'esistenza di una aggressività che non sia distruttiva (con risultato di una interiorizzazione del 'terrore' esterno in angoscia e autopunizione). E ancora appunto, la repressione vista come elemento costitutivo dell'etica (nonostante l'esaltazione illuministica della 'Libertà'), con le conseguenti degenerazioni moralistiche, e l'impossibilità di concepire modalità rivoluzionarie non astinenti e non rigoristiche. Va peraltro notato, rimanendo sempre a Tolstoj, come anche in questi rigidi dualismi il modello etico tolstojano sia rappresentativo di un'epoca e di una tradizione: quando egli afferma che tutti i progressi della scienza sono 'perfette bazzecole', 'quisquilie che non servono a niente', 'frascherie per il popolo' a paragone della vera scienza 'del bene degli uomini', che insegna 'con che scure sia meglio tagliare' e 'quali funghi siano mangiabili' (cfr., *Movimenti*, 112), egli forse non fa che dar voce alla campagna patriarcale russa. Quando nel *Catechismo* troviamo affermato che « non vi è nulla di buono nell'accoppiamento », è difficile scindere l'originalità dell'esperienza tolstojana dagli atteggiamenti ereticali cristiani, bogomili e catari, per esempio (con il loro seguito settario in Russia).

Per concludere con una certa inflessione apologetica: i rilievi critici son fin troppo evidenti, è il compito di ogni etica, in fondo, di comporre, e non solo a parole, 'lettera e spirito', astratto e concreto, positività e natura, idealità ed esigenze istintuali, esterno ed interno, ordine (sia pur esso un ordine nuovo e rivoluzionario) e immediatezza dei bisogni (non si può per inciso, contestare a Tolstoj di non aver percezione e contatto con la dimensione istintiva, materiale, 'naturale'). La via della composizione reale, individuale e collettiva, è ardua, e in taluni momenti le spinte più creative di novità possono essere quelle che proclamano, talvolta in termini ingenuamente dualistici, la radicale insoddisfazione verso questo mondo e la radicale alterità del secolo a venire, piuttosto che quelle che troppo facilmente, cioè verbalmente, tutto conciliano, tutto pretendono, lasciando il mondo quale è.

Discorso sull'intelligenza della vita

Andrea Ruggeri

Il fratello scomodo.

Il *tecnologico* e l'*efficiente* ipotecano l'esistenza, mettono la vita sotto narcosi, le categorie politiche in forse, spiazzano l'esercizio della critica dal suo soggetto: identità tra colpo di mano e colpo di genio, come l'agguato e la grande rapina.
Intanto noi possiamo alloggiare solo in una terra d'acque stagnanti dove l'effetto terroristico di una granata accecante disintegra l'intera rete dei nostri atti comunicativi, consegnandoci la razione giornaliera di controllo sui nostri spostamenti quotidiani. Subire è il verbo; eludere è diventato penoso, faticoso, quasi privo di senso.
Un sistema rigido, verticale, monocorde, si è sovrapposto al caos delle voci, al disopra dei fenomeni della vita giocati fino a un attimo prima su mille piani diversi: marginalità, piccolo gruppo, pratiche *minori*, linguaggi di disturbo: tutto abolito dalla *corsia preferenziale* spianata tra lo Stato ed il suo Anticorpo: il rapimento Moro ha obbligato tutti a un *allerta* senza tregua. BR-Stato. Ciascuno dei due poli sembra il detentore di un linguaggio ultimativo: «Se sarò annientato, tutti seguiranno la stessa fine». Maggio '78: la diversità dei linguaggi è resa insignificante da una pioggia di bollettini di guerra, telegrafici e micidiali.
Con enfasi solo apparente mi vien da dire che, in questa antinomia tra « due poteri », le *menti migliori della nostra generazione* rischiano di rimanere stritolate mentre stanno *consumando* l'ultima briciola dell'eredità di una rivolta ormai antichissima.
Il *fardello scomodo* e *mai rinnegato*, tenuto per anni tra parentesi, 'a lato' del movimento di trasformazione, spezza l'equivoco con un gesto impensabile. Ed ecco, nelle grandi performances del terrore ciascuno di noi riconosce in questa creatura il suo angolo buio, la rivalsa rimossa dentro di sé. Il fratello brigatista inafferrabile sfida l'impossibile e compie un'impresa fascinatoria: rapisce il Potere, un organo vitale del Grande Corpo, il Simbolo del Male fatto carne. Antistato, Anticorpo cresciuto in buona coltura. Unità di TEMPO-SPAZIO-SOGGETTO: tempo = ritmo dell'agguato - Spazio = metropoli - Soggetto = corpo invisibile. Al contrario, dove l'identità del soggetto sfuma, tutto si scontorna negli epiloghi della rivolta, nei ruoli alterni del « sindacalista universitario » spiazzato e *non-garantito*, nelle velleità del piccolo gruppo teorico-praticante. *Fuori* emerge un antico-attuale modello di uomo, Soggetto Assoluto al centro di tutte le contraddizioni: il Militante Combattente Clandestino. L'immagine della guerra metropolitana è quella di un corpo invisibile in un reticolo fittissimo. Solo la città e la giungla permettono alla strategia di esistere come arte di movimento dei corpi non visti; città come zona d'insicurezza globale dove il potere non ha mai la possibilità di *decidere* con certezza le sue vittorie. In questa rete a maglie strette e irregolari l'identità del combattente si compie nella sua abitudine al mimetismo: essere uno e altro, ragionier Rossi e Capocolonna, nella raggera dei camminatoi, negli stazionamenti forzati, nello spazio civile automatizzato. Lì colpire e beffare lo stato d'allerta permanente. Essere potere egli stesso: Ministero del Terrore che consuma agguati, pianifica obiettivi, decide condanne. Una violenza ridotta a puro movimento ostacolata dallo Stato d'Allerta (ultima figura delle democrazie occidentali) attraverso la riduzione drastica della mobilità sociale dei cittadini.

L'esercizio della critica.

Basta trovarsi al crocicchio di via Belle Arti, per quantificare la *mobilità* sottrattaci dall'effetto di radicalizzazione tra i « due poteri »: esistenza come stazionamento, percorso obbligato, stessa strada di Marco, Paola, Luciano, Gianna ecc., incontri occasionali nella via crucis della zona universitaria.
Non si è più *altrove*, l'*altrove* è diventato materialmente invisibile, l'*altrove* è BR. L'esercizio della critica ha bisogno di un luogo: BR è *non-luogo*, sintesi assoluta dei simboli. Il potere chiede agli intellettuali di esercitare la critica sotto l'ipoteca della paura, paura personale tradotta in consumo di sicurezza. Anche gli intellettuali debbono partecipare al grande elettroshock sociale: piazze piene contro il terrorismo, poi buio e città deserte, campi di stratagemmi dove tutto può accadere dopo che la maestà illusionistica dello Stato-Popolo ha espresso la condanna. Il Ministero dell'Interno tenta l'identificazione col Popolo e tutto dura abbastanza per spianare la carreggiata, al difuori della quale l'intellettuale diventa un fiancheggiatore.

Troppi papà e mamma.

Nel silenzio e nel vuoto di quei giorni ho riconosciuto la nostra stolida « complicità »: specie di compiacimento infantile un po' fanatico per il perfetto, dove l'impossibile è magicamente possibile, dove il 'troppo grande' è tecnicamente ammirevole, tutto come al cinema, in seconda visione, nel ruolo alterno di spettatori-comparse. Ma il prezzo di questa licenza, di questa ammirazione stupefatta, è la lacerante separazione del Discorso dalla Vita. Marzo li aveva riconciliati, aveva messo l'intelligenza in stato di libertà, Maggio '78 ha evacuato il soggetto dal luogo della sua trasformazione, ha rimesso l'intelligenza in stato di necessità: un 'movimento' immobilizzato, catatonico, segue gli eventi e quando può ci scherza sopra. Come in un rifugio antiaereo a rifare il piano dei prossimi spostamenti

sulla base di ciò che di volta in volta è stato raso al suolo. Dopo la proliferazione, la paralisi: finisce anche il *piacere di fare*, il linguaggio non produce più *disturbi*, il potere è aldilà di ordigni e provocazioni, la nostra relazione con la contraddizione dei fenomeni ci lascia ammutoliti, della nostra irriducibilità non sappiamo bene cosa fare se non soggettivizzarla e renderla al massimo aristocratica, abbiamo perso una guerra contro il tempo. Il ritmo della nostra esistenza è simile a quella di un centro reclute. Trattati come l'asilo nido della sovversione. L'unica consolazione è che la delazione non è ancora un consumo di massa: troppi papà e mamme con un estremista in casa.

Noi geniali.

Contraddizione del discorso rispetto ai fenomeni, io scrivo solo di questo. All'osteria o in piazza, tra gli occhi che luccicano, mi trovo a sghignazzare, pettegolo e insopportabile. Ora mi fermo in tempo, non mi diverto quasi più. Perché? Perché l'estasi di Settembre è da un bel po' finita. Non è una risposta, lo so, è solo un sotterfugio per sottrarmi a vecchi *impegni*, alle passioni radical-sindacalistiche per la « guerra delle mense » con cui io non c'entro proprio per niente come tantissimi altri, alla proliferazione del *buco* perché odio le droghe che mi mettono a letto, all'eccesso alcolico perché è una storia troppo vecchia anche se è quella da sempre più tollerabile e diffusa. Cammino tra piazza Verdi e piazza Maggiore e vedo che ci muoviamo tutti in branco ritrovandoci, sempre gli stessi trecento, a tre orari diversi in tre posti sempreuguali. L'altro giorno (in agosto) gironzolavo con Ambrogio in partenza per la spiaggia, lui faceva un discorso, una rivalutazione, a proposito dell'intelligenza della vita, proprio sulle *menti migliori della nostra generazione:* ieri il trionfale « Fuori Diego o bruciamo la città », oggi l'inizio selvaggio della malattia endemica e contagiosa.
Noi geniali, io l'amico e i conoscenti, ci accorgiamo di muoverci in spazi sempre più limitati dove scoppiano epidemie, simulazioni, piccoli mali: tutti che camminano storti, zoppicano, hanno sempre mal di testa, balbettano con gli occhioni persi nel vuoto, un po' eroi retrò, un po' bucati, un po' alcolizzati, un po' incazzati, pronti a chiedere il risarcimento danni allo stato: una pistola a tamburo per chiunque abbia l'occhio del controllore.
Ci osserviamo pronti a schivare chi non vuoi incontrare con acrobazie di tallone in pochi medri quadri, l'immobilità assoluta nelle *menti migliori*. L'intelligenza della vita è presa con noncuranza, specie di inconscio, compiaciuta insofferenza di se stessi. D'altro canto è strabiliante come qualcuno, caporale disperso, rimanga inchiodato al concetto di miseria proletaria, a un rapporto sacrificale con la sovversione, a questa filosofia minuscola sempre tesa a mostrare la pagliuzza ed il paradiso alle nostre facce indisponibile; oltranzismo leninista che fallisce ancora una volta dinnanzi a un'identità collettiva agonizzante, la riaggregazione è solo una parola, solo una parola...

Il tempo dello scontro e il tempo della vita.

Le *menti migliori della nostra generazione*, dissociate dalla comunità del lavoro, scoprono improvvisamente nel capitalismo un'immensa forza creatrice, dopo averlo dato per morto e putrefatto, dopo aver cantato per il sole del socialismo, dopo aver urlato comunismo, adesso si perdono nella rete dei piccoli desideri superflui, in uno stato temporaneo di piacere. La sensazione di aver dimenticato qualcosa per strada RIPORTA alla soggettività, un poliedro al quale stanno appiccicati i frammenti mutevoli delle nostre identità.
L'idea di un'alternativa sperimentale capace di innescare vita e rapporti nuovi, di una produzione senza lavoro salariato, è ridotta a puro enunciato, si ritorna al lavoro come a una maledizione ancor più faticosa ed umiliante, come sentirsi dei sopravvissuti: sopravvivere nonostante il movimento, riconoscere al potere un'accelerazione incontrastata. Allora viene voglia di scaricare la zavorra, rinnegare l'*istituzione* che abbiamo creato, viene voglia di liberarsi del cadavere prima che ci obblighi ad un corpo a corpo senza speranza: bisogna riscoprire il silenzio come un fatto rivoluzionario, smetterla di considerarlo sempre una sconfitta, una ritirata, un sinonimo della catastrofe. Chi vuole competere in velocità con il potere rischiando la disintegrazione faccia pure, tutte le esistenze votate al gruppo armato dimostrano per antitesi che l'iniziativa politica non è più nelle nostre mani, la riconquista della perduta *mobilità* passa attraverso un programma contro il tempo: rompere il filo di un ritmo imposto quasi *oggettivamente*, criticare la nevrastenia insita nell'obbligo di *agire*, ritornare al *piacere di fare* senza vendere la vita in cambio della cassa espropriata di una profumeria.

L'ideologia italiana.

Non credo che le piccole vittorie tattiche possano divenire trionfi strategici accelerando semplicemente, colpo su colpo, il ritmo degli agguati per sopperire allo scontato rapido esaurimento di ogni singola azione. È un *motore a scoppio* nichilista, da cui può venire solo l'invito a liberarci al più presto di quella che ormai si può chiamare l'Ideologia Italiana, pratica cristiana e masochista che con i cortei e i colpi di mano l'ha sempre preso in culo, per cui la rivolta insegna prima di tutto il suo rovescio:
mai confondere l'attitudine al movimento delle masse con la loro attitudine all'assalto, e per verso opposto mai separare i simboli del potere dalla loro forza distruttiva: distruzione della vita, carneficina incombente su tutti i « gruppi d'amici » pronti all'agguato armato. Sia detto senza nessuna vocazione pacifista, ma al solo scopo di ripetere che c'è una sproporzione colossale tra il successo tattico e la vita. Non si può confondere la sopprawivenza fuori dalla prestazione salariata con la legittimità ideologica del colpo di mano. Un discorso sull'intelligenza della vita deve avere il coraggio di battere questo chiodo, di criticare questa falsa relazione di dipendenza, dimostrare che è possibile *esistere politicamente* fuori dall'ideologia dei trionfi tattici (Brigate Rosse e corpi elettorali), fuori dal

rapporto del consenso, la cui tendenza si rappresenta nella comunità solidale che agisce in nome dello stato di necessità, ovvero Stato d'Urgenza Permanente.
In altre parole sentirsi strenuamente lontani da tutte le *traiettorie circolari*, innalzare la soggettività come critica all'idea dell'irreparabile moltiplicazione degli scontri frontali, imparare invece a fare la guerra a distanza aprendo l'era della produzione di *ordigni critici* (non semplicemente linguistici), dando per scontato che il silenzio di tanti corrisponde infine a ciò che si è consumato in termini di desideri e aspettative. L'idea generale è di prendere tempo per ritessere un tessuto di comunicazione e produzione fuori dai luoghi deputati dello scontro.

Due rapine e due suicidi.

Un anno fa ci giudicavamo imprendibili nelle nostre case: « Non sanno come annientarci, questa rete è invisibile », « I covi sono troppi », ci dicevamo. Un'ingenuità; sono bastate due rapine e due suicidi per dimostrare il contrario, i poliziotti succhiano la bava e raccattano tutta la saliva: tizio non è mai solo, ha degli amici ed essere un gruppo d'amici è socialmente pericoloso. A casa ci si credeva politicamente « neutri » ed ora è meglio informarsi sulle condizioni strategiche del proprio quartiere, le frontiere passano sotto la porta e l'astio del vicino può essere fatale...

Post scriptum.

Alle cinque del mattino Paolo è partito per Amsterdam, dice che qui comincia a balbettare e rischia di perdere il dono della parola.
— Barbara interruzione del discorso, non mi ricordo quando è cominciata — mi dice.
— È un bel po' di sicuro — rispondo.
— Ti lascio in questa colonia, cerca di non farti contagiare.
— Cercherò.
— Finché gli operai parleranno d'altro non c'è da preoccuparsi, ma se in mia assenza cominciassero a domandarsi chi è terrorista e chi non lo è, avvisami perché io qui non ci torno.
Ovviamente scherza...
L'aureo giudizio operaio: « A noi le Brigate Rosse non hanno mai sparato » è scandaloso. I procuratori del consenso tenteranno di renderlo insignificante per nascondere la propria impotenza.
Ma è strano, a Paolo in fondo degli operai frega poco e credo che loro contraccambino. Mi ha lasciato parlando di loro, mi ha parlato di scandalo. Mesi fa, bene o male, avremmo parlato di democrazia.
M'azzardo a dire che l'intelligenza della vita è proprio mostrare questo scandalo senza bisogno di difendere la democrazia.
Lo stato di necessità reclama un discorso *liberale* sulla democrazia, lo stato di libertà è resistenza dell'intelligenza alla tendenza del potere di renderci scandalosi e insignificanti.
Un vasto gruppo d'amici sopravvive in tre piazze, belle menti che parteciperanno forse alla prossima manifestazione, l'occidente è una contraddizione aperta, l'Est è qualcosa dove tutto è realizzato e null'altro è possibile, un luogo senza futuro, allora meglio l'occidente, impero dell'invidia sociale corroso da una piaga che non cicatrizza. Quante volte ci siamo detti che la tendenza non è aspettare il socialismo per trasformare la vita, ora che il territorio dell'esistenza è allagato dal potere nella rincorsa di successi tattici fra Terrorismo e Stato. Ora mi viene in mente quando dicevamo che volevamo « rompere la testa ai bottegai », rompere la struttura psicologica di questa gente che si specchia nella città-vetrina, l'angoscia e la paura le abbiamo vinte allora consumando le tappe di uno scontro fisico, oggi, dopo il petardo di Settembre, l'intelligenza della vita non può accontentarsi di un'altra rivolta.

Fuga senza fine
Andrea Branchini

La piazza - *« Star male ».*

A Bologna. C'è un sentimento in giro, una disperazione sottile che sembra non finire mai. Così almeno a me pare; ma le cose hanno un nome: suicidio, eroina, rapine; e nomi propri, conosciuti, che scivolano furtivi. Poi ci sono tutte le cose che ci sfuggono, la massa sottostante, « privata », dell'iceberg. Si scherza anche, tanto; ma anche lo scherzo può essere un'ideologia, uno schermo falsificante, come spesso le care, reiterate parole del gergo. Suppongo che questo modo di essere, questo « star male », non sia di tutto il « movimento », delle migliaia e migliaia di primavera, ma che appartenga di più a quell'area di 'compagni' che faceva riferimento al « fare politica », secondo una espressione che giustamente è stata resa ridicola, politica intesa in senso molto vasto, in tutti i grandi e piccoli ruoli preparati ad ognuno. Chi più vicino, chi più lontano, chi più, chi meno, ma insomma ci capiamo, vero? Certe cose avvengono più, e più forte, qui che altrove.
Perché nessuna remora a tuffarsi nella felicità di primavera, allora? Il « politico » (davvero in senso larghissimo — il funzionario, il dirigente, l'oratore, il controinformatore, il servizio d'ordine, anche l'operaio, va mo' là...) ha trovato un proprio ruolo, una propria parte nel settantasette: la diffusa sensazione di aver toccato l'utopia con un dito derivava anche da una strana armonia tra vecchie attitudini e nuova situazione. Oh, ma dopo, eh dopo...

Dopo l'esplosione - La stagione della politica.

27 maggio. Mi sembra tanta la gente che è venuta a prendere Mauro, Lele, Diego, Giancarlo; si divide sotto il sole l'epilogo del settantasette, la fine delle sue fasi da incubo; non tutte, per la verità, ci sono due compagni ancora in carcere, ma presumo che la gente lo senta così. Ed un po' di incubo si conserva nella sentenza e rende tutto più amaro: nell'orizzonte della scarcerazione dei compagni detenuti — condizione accettata da tutte le parti politiche « contro eventuali strascichi » (Zangheri) — il tribunale è andato giù peso: così l'istruttoria Catalanotti è rimasta in piedi sulle sue carognate, la figura del complotto dimenticata, la politica del PCI — per niente « smascherata » — rimandata a chi ha il cuore di discuterne ancora. Tutto molto raffreddato. Nessuna mobilitazione di alcun tipo è stata fatta. E non per colpa o merito di qualcuno. La fine dell'incubo è arrivata quando il sogno era già finito da un pezzo. Dobbiamo riflettere sulla straordinaria efficacia di questa vicenda repressiva. Due o tre cose andando a naso: cioè dalla strana estate del dissenso all'inverno fino alla primavera la 'scala' della situazione bolognese è inesorabilmente mutata; l'elevamento assurdamente verticale, tecnologico e supersimbolico dello spettacolo politico ha ridimensionato la funzione di « modello avanzato » — o comunque curioso ed interessante — della nostra situazione; sembrò di andare a piedi, mentre tutti quanti, BR, Stato, giornali, sfrecciavano in automobile. Le nostre armi tradizionali si spuntano, siamo noi i primi a riderne. Il Convegno cade proprio nel centro di questa transizione, Settembre è davvero il mese giusto per dirne lo spirito. Ma questo sarebbe niente: anche nel movimento si consolidano meccanismi verticali, di rappresentanza, di autonomia del politico; si vede fare, non si fa, si delega; meccanismi certo in germe da tempo, ora in rigoglioso sviluppo. Già il modo in cui è avvenuta la famosa repressione — per quantità degli arrestati, per qualità della scelta, per strategia 'alla-spada-di-Damocle', per durata — è stato un efficientissimo elemento di divisione, di allentamento delle affinità, di reintroduzione dell'ottica politica: se arrestano x, per l'amico y che gli vuole bene, la mancanza di x è un fatto materiale; per z che neppure conosce x è un fatto politico. La presunzione di un giudice coperto dal PCI ha fatto davvero un buon lavoro. Dunque il Convegno (sulla Repressione, no?): tante belle cose, entusiasmo, ma ora penso che al Convegno ha vinto la 'politica', ed in particolar modo i 'Politici'. Il movimento mugugna incerto: c'è ma non fa, si aggira. Ora apro una polemica. Con una citazione: « Le forzature sul terreno del partito combattente (...) hanno aperto più contraddizioni nel movimento di quante ne aprissero negli apparati dello Stato » (S. Bologna, *La tribù delle talpe*, Savelli, 1977). Direi, l'attrazione irresistibile verso l'iniziativa giacobina; la funzione leninista, ah, che tentazione...; fatta poi così, alla boia di un giuda... C'è chi viene a Bologna con una settimana di anticipo, dice che non vede, a ben guardare, la specificità della repressione bolognese, ammicca a quelli che non ci sono « che il convegno è di tutti », e dice esplicitamente che è disponibile a dirigere (in gergo 'ad organizzare') una jacquerie sulle pretese insufficienze delle strutture materiali. Avviene allora uno strano ricompattamento del « resto del movimento » sul « Per carità! » (comprese, con qualche distinguo, le altre frazioni dell'Autonomia). Si finisce in fretta e furia, *ed al ribasso*, la contrattazione (parchi, prezzi ribassati, vi ricordate?). Soprattutto ci si oppone e ci si divide sullo stesso terreno, cioè politico, rappresentativo, facendo della melina a centrocampo, stretti tra la paura dello Stato e la paura del casino, strabici; la paura diventa l'unico terreno dove c'è un'aderenza tra dibattito in assemblea e movimento, l'ultima volta che ho sentito uno scemo-scemo veramente plebiscitario. Le organizzazioni tradizionali rispuntano incredibilmente per la loro ultima partita. Si bada a non rompere questo giocattolone così enorme, ricco e terribile; ne usciamo con i compagni ancora in galera, sconfitti. Tutto sparisce in fretta e dobbiamo ancora fare qualcosa, e non

sappiamo cosa; ci portiamo dietro dovunque questo dover-fare, chi come una cattiva coscienza, chi come uno scaccia-pensieri per la vita quotidiana, chi come un attrezzo polemico. C'è anche chi è altrove, nei suoi pensieri. Il groviglio ideologico-teorico si rovescia in un impantanamento generale; e nelle ritirate ci si odia, dovevamo prevederlo. Diventa allora forte il fascino del gruppo chiuso, indispensabile la certezza di appartenere ad una tribù. Così ci si perde e così si screma un variopinto ceto politico che si ritrova sempre alle cinque all'aula tre di lettere, per trovare una propria identità nel compagno o nel nemico, per il più elementare bisogno materiale, la socialità col proprio simile, ma avendo completamente scacciato ciò dalla propria memoria e dal proprio « progetto politico », si fa per dire; cioè avendolo avvolto con cura nel velo dell'ideologia; l'aula è uno strano sistema rappresentativo ossessionato dalle manifestazioni autodifesepacifichedimassa e alle loro variabili, ad esempio dall'esproprio, ma l'esproprio come problema di indicazione politica, e non dall'esproprio come risposta ad un bisogno materiale; perché tutti i bisogni materiali da tempo non hanno risposta in circostanze collettive. Nei rapporti interpersonali c'è il desiderio intenso di un loro contenuto. In un angolo ci si spreme per il processo il prima possibile. Poi le punte estreme e dolorose della crisi e poi il processo, che ci colgono spettatori distratti.

Ritratto del politico come un uomo giovane.

Questa stagione della Politica « di Movimento », che andrebbe descritta con tanta maggior precisione, è finita, per diserzione e per distruzione; in fondo ci sono stati anche segnali positivi dopo, come la lotta per la mensa, ma tutti sanno come la politica ha ridotto i politici; tenterò una descrizione del politico per spiegare le ragioni della sua crisi. Oltre a ricordare la mia precedente definizione 'larga' di politico, vorrei dire che chiamo così parte, parti di individui: e non sarò così stronzo da dire che è la peggiore: ci sono tante cose convogliate dentro, in quella parte, in quella intenzione.
Poi esagero, per delineare meglio.

Il politico sa nulla di tutto. Sempre meglio che sapere tutto su nulla. Ma la genericità alla lunga non paga. Quella che era la condizione dell'agire di un tempo appare veramente datata, eppure gli si è appiccicata addosso come una vecchia abitudine, ma ora è un viziaccio; le poche abili parole disposte con ordine nell'assemblea o nell'attivo, di cui in fondo non veniva chiesta ragione (c'era un solo modo di dialogare: menzionare un intervento precedente) non servono più. Le operazioni fatte dall'intelletto con intuizione e agilità non lo aiutano a capire le mediazioni fatte nella lentezza della vita quotidiana, ora che siamo sicuri che tutto è attraversato da tutto. Questo modo di lavorare non ha mai scalfito l'uso e l'abuso delle ideologie utili e c'è da temere che egli possa essere facilmente sedotto da altre. Ogni tanto poi si entusiasma per qualcosa, lo agita prima dell'uso e poi lo butta via. Oppure si consacra per intero alle letture solitarie, alla Ricerca Culturale, per non scendere poi mai più da cavallo. Non sa salire e scendere. È rampante. Sa partire ma non sa tornare.

Il politico non ha amici (e non ha amori). « ... che sembra amore agli amanti una sosta » (detto da Brecht, gli possiamo credere). Il politico non ha amici, ha complici. O è tutto appoggiato alla sua funzione, che è sempre un pretesto per fuggire, o è in esilio. C'è sempre uno schermo, una ragione di Stato a cui adeguarsi. È sempre teso. Sfinito, si confessa con altri politici. Il politico ha grandi amori, grandi incontri di consolazione e sicurezza, — oppure piccoli amori — ma amori così, semplicemente, no. Ah, il politico ora fuma: chi ha espulso per fumo, ora « si fa » (eh, sì, erano altri tempi...). Perché c'è una complicità superficiale, con un pizzico di illegalità, e già questo è tanto per lui. Eppure fuma perché tutto il mondo ha bisogno di amicizia, ma questo gli sfugge e comunque non ve lo dirà. Il politico non è mai solo ma è raramente in compagnia. Del lavoro di ricerca intellettuale, questo cugino da sempre del « lavoro politico », ama e teme l'appartarsi; ma non sa stare « da per sé ». Il politico vuole la collettività ma non ne pone le condizioni. Vede negli altri dei mezzi, e non degli animali della sua specie. È schivo. Il politico ha ben altro a cui pensare.

Il politico non sa lavorare. Il politico è anch'esso una vittima della divisione del lavoro: ed è difficile tornare dalla propria arte o mestiere, per quanto dequalificata essa possa essere. Nel lavoro vive spesso l'isolamento dalle antiche compagnie ed un rapporto al di sotto della media con il proprio corpo. Scopre che esistono linguaggi e morali diverse, e non sa che farci.

Il politico ha sempre dei tempi strettissimi. Il politico ha sempre qualcosa da fare a Bologna. Magari è avventurista ma non ama l'avventura. Non ha tempo per il gioco. Esita davanti ai treni della stazione per paura di perdere quelli della storia.
Queste cose lo hanno reso più gracile. Difficile cambiare, riciclarsi, tornare ad entusiasmarsi.

Per finire e andare avanti.

La forma partito svanisce e diventa ridicola. Ma le difficoltà del politico, le sue strane dislocazioni, continuano a produrre la solitudine, l'odio di sé, la svogliatezza nel dialogo con gli altri, il terrorismo, l'autoannientamento. Non è il caso di teorizzare con cura altre, nuove forme di organizzazione: ma si può cercare di riconoscere determinate istanze, anche quando esse sembrano solo negative, sembrano dire solo ciò che non vogliamo. L'organizzazione che oggi fa la lotta e la rivolta è l'organizzazione *dal basso,* fatta di eguali, di affinità, di solidarietà; ed anche di rapporti umani diversi, di cura del singolo in quanto singolo. O amici sul serio — se l'amicizia esiste — o bisogni materiali comuni; basta con l'amicizia politica, la complicità appunto. Bisogna stare in questo « basso », adorarlo, cercarlo, crearlo. La lotta per la mensa di giugno-luglio è un esempio di questo « basso ». Cioè il politico

soffre perché sente che per godere delle proprie affinità con gli altri bisogna mettere qualcosa al centro, che la solidarietà deve avere un canale, e che la politica, il fumo, il gergo, tutto questo non lo sono mai stati, o lo sono stati in modo falso e bugiardo, il che a lungo andare ha prodotto effetti distruttivi. E per politica vorrei intendere anche l'identità politica di non-garantito, il « piccolo » ed il « pierino »: la fuga attuale verso le frontiere e il lavoro dice anche dell'orrore — perlomeno dell'insicurezza — di questa *sola* identità, di questa sola astrazione. Ora c'è la coscienza che cambiare il mondo era solo un pretesto per cambiare la propria vita. Un pretesto poi non solo innocente, non solo scientifico. Eppure ha scritto Marx nei manoscritti del '44: « Quando operai comunisti si riuniscono, loro scopo è innanzitutto la dottrina, la propaganda, ecc. Ma al tempo stesso acquistano con ciò un nuovo bisogno, il bisogno della società e quel che appare un mezzo diventa uno scopo... Questa coscienza del pretesto può indicare un nuovo modo di camminare, la ricerca di una soddisfazione immanente, nel presente, ai propri bisogni, al proprio bisogno di comunità; questo cammino non rinuncia in fondo a cambiare il mondo: rinuncia alla grande idea di conquistarlo attraverso la Grande Politica, lo Stato, l'autonomia del politico, la centralità del politico centralizzato, la rappresentazione nel tempo, la teoria invincibile e totale, la promessa storica, l'immagine pentecostale della rivoluzione. Cambiare il mondo è estensione dell'unione, un processo che affonda nel tempo, un processo che passa anche per la rivolta e la difesa dallo Stato, ma non è solo questo. La presunzione della direzione è funzione del potere (che non è l'autonomia del politico ma un gigantesco sistema di affitti) e della produzione. Il comunismo, se c'è, è proprio il sociale contro il politico. Solo quando l'uomo reale, individuale, riassume in sé il cittadino astratto, e come uomo individuale nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali è divenuto membro della specie umana, *soltanto quando l'uomo ha riconosciuto e organizzato le sue* forces propres *come forze sociali, e perciò non separa più da sé la forza sociale nella figura della forza politica, soltanto allora l'emancipazione umana è compiuta...* Toh! Marx... (*Questione ebraica*).

Il politico, per finire, deve riscoprire se stesso come essere sociale, sia per ciò che è socialmente determinato, per ciò che è propria storia e passato, sia per ciò che sembra carattere ed inclinazione, ed infinita possibilità.

Fuori di questo c'è solo l'identità pagata ad un prezzo carissimo. Il terrorismo è la forma più nitida del fascino del gruppo chiuso davanti al bisogno di certezze: l'impegno totale per una solidarietà totale, reale anche se impaludata di retorica. Ma non si può far finta di non sapere che non ci si può rilassare sulla perfetta scientificità e storicità del grande fine, cui tanto è stato sacrificato. Non tutto è giustificato. Per cui la vita quotidiana va risolta diversamente, semmai con incertezza, ma come unico problema, come mezzo e come fine.

Movimento buono, organizzazioni cattive?

Il sessantotto, la sinistra rivoluzionaria e noi

Luigi Bobbio

Ciò che mi sembra poco convincente nel dibattito in corso sul movimento è la scarsa capacità di fare i conti con l'esperienza della sinistra rivoluzionaria degli ultimi dieci anni. La legittima esigenza di voltar pagina rispetto ad una vicenda che sembrava ormai conclusa e, per di più, ingloriosamente ha finito per bloccare qualsiasi riflessione sulle ragioni di quella parabola negativa e sui nodi che essa ha lasciato irrisolti. La questione a me sembra rilevante non tanto per un malinteso senso di saggezza (del tipo « la storia non riparte mai da zero », il che forse non è nemmeno vero), quanto per la necessità di fare i conti con noi stessi, senza cadere in una rimozione collettiva del nostro passato. Tanto più che se i protagonisti dei nuovi movimenti sono probabilmente diversi, certamente i protagonisti del dibattito sui movimenti sono sempre gli stessi. Hanno (abbiamo) fatto parte di comitati centrali, hanno diretto federazioni e sezioni di partito, hanno lanciato parole d'ordine e proclami alle masse, hanno creduto di trovare risposte sintetiche di fronte ai capricci della base. Perché è avvenuto tutto questo? I problemi cui si cercava di rispondere allora non hanno qualche attinenza con quelli di adesso?
Per esempio si può benissimo sostenere, come fanno Manconi e Dini sull'ultimo numero di *Ombre Rosse* ([1]) che il modello del centralismo democratico è « definitivamente esaurito », ma bisognerebbe anche spiegare come mai nel recente passato molti di noi che erano partiti da premesse apertamente anti-leniniste hanno finito per ripercorrere quel modello fino alle sue più estreme conseguenze. Si è trattato di pigrizia intellettuale, di mancanza di fantasia o la questione è più complicata?
Io credo che una più attenta riflessione sul passaggio che si è verificato, nel '68-70, dal movimento alle organizzazioni possa fornire indicazioni importanti per affrontare i problemi posti nella fase attuale dai nuovi movimenti. E che la successiva vicenda dei partitini della sinistra rivoluzionaria non possa essere vista solo come degenerazione o come ritorno al vecchio, ma vada considerata come un tentativo, indubbiamente irrisolto, di dare delle risposte a problemi reali.

Il punto da cui partire, su cui mi sembra che l'accordo sia generale, è che già il movimento del '68 ha posto, come questione centrale, quella di un « nuovo modo di fare politica ». In una forma meno radicale che nel '77, ma in una direzione analoga e con una più estesa capacità di rottura, la « critica alla politica » ha investito la concezione rappresentativa borghese, che legittima la politica come fatto specialistico e separato, ma anche la tradizione terzinternazionalista secondo cui la classe si incarna automaticamente nella sua espressione politica, il partito. Vale la pena di sottolineare soprattutto quest'ultimo punto: mi sembra, infatti, indiscutibile il fatto che il movimento del '68 abbia presentato nel suo complesso (al di là di singole determinazioni) e non solo in Italia un netto carattere di antagonismo al « marxismo-leninismo » così come si era venuto codificando attraveso la linea che unisce Lenin, Stalin e (in Italia) Togliatti. I temi di fondo che lo hanno percorso (la lotta contro l'autorità, la disobbedienza, la riappropriazione della politica) non erano soltanto estranei a quella tradizione, ma consapevolmente le si contrapponevano.
Questo dato ha un preciso riscontro strutturale. Alla fine degli anni sessanta, in tutti i paesi dell'occidente capitalistico, emergono come protagonisti dello scontro di classe soggetti sociali nuovi ed eccentrici rispetto alla tradizione « marxista » incorporata nel movimento operaio: si tratta di ampi settori della piccola borghesia massificati nel sistema scolastico (o inseriti in certi ruoli professionali nelle istituzioni) e degli operai senza mestiere delle grandi fabbriche. Balzati improvvisamente sulla scena della lotta di classe senza una precisa memoria storica alle spalle e senza un vincolo particolarmente evidente con le vicende del movimento operaio, essi hanno sviluppato una critica radicale della società e riproposto il problema della rottura, della rivoluzione, che l'ortodossia comunista aveva finito, praticamente, per eliminare dal proprio orizzonte; ma nello stesso tempo ne hanno dato un'immagine molto diversa da quella della tradizione leninista: dalla questione della presa del potere e del socialismo l'accento si è spostato piuttosto sui temi della liberazione, della democrazia diretta, del comunismo.

Anche se non sempre e non dappertutto ciò è stato chiaro e consapevole, mi sembra che questo sia stato il senso generale del '68 studentesco e del '69 operaio, ben prima quindi del '77. Se è lecito paragonare le cose piccole con le grandi (e quelle riuscite con quelle appena abbozzate) direi che nell'occidente capitalistico la comparsa di questi nuovi soggetti sociali ha aperto un sommovimento nella concezione della rivoluzione simile a quello avvenuto in Cina con l'emergere dei contadini come protagonisti del processo rivoluzionario.
Se questo è vero, diventa tanto più difficile spiegare perché, partendo da quelle premesse, il movimento abbia finito per ripercorrere, attraverso la vicenda della nuova

sinistra, sentieri vecchi e noti, per riproporre brandelli sempre più ampi della tradizione leninista; perché, in sostanza, il sessantotto si sia rovesciato nel suo contrario. Per rispondere a questo interrogativo è stata sollevata una tesi che sta incontrando crescenti consensi e cioè che le organizzazioni della sinistra rivoluzionaria non sono nate (come hanno sempre preteso) in continuità con il movimento del '68, ma *contro* di esso; non ne hanno rappresentato l'espressione, ma sono state il risultato di un'imposizione sul movimento di gruppi dirigenti preesistenti.
Questa posizione è stata, ovviamente, fatta propria all'interno del PCI: per esempio il motivo conduttore del convegno della *Città Futura*, tenuto a Pisa nell'aprile scorso, è stato proprio l'esaltazione del '68 come « rottura » e come « data periodizzante » e la drastica minimizzazione delle sue conseguenze organizzative considerate come escrescenze riduttive e, tutto sommato, trascurabili (da cui l'idea di proporre il PCI stesso come l'erede di quel grande sommovimento).
Ma anche nella nuova sinistra, negli ultimi due anni, questa concezione è circolata ampiamente, anche se in modo più sotterraneo. L'idea che tra il movimento (buono) e le organizzazioni (cattive) ci sia stata una rottura è diventata quasi senso comune fra un buon numero di giovani (e meno giovani) compagni.

Mi sembra che sostanzialmente vada in una direzione analoga il recente contributo di Attilio Mangano sulla « cultura dei gruppi dirigenti della nuova sinistra » (2), in cui le organizzazioni sono descritte più come prodotto di teorie elaborate nei primi anni '60 che come risultato del movimento. In questo contesto gli errori della sinistra rivoluzionaria sarebero da ricondurre alle insufficienze politiche e culturali dei gruppi dirigenti che hanno faticato a comprendere le novità del '68, si sono arroccati ciascuno all'interno delle proprie ipotesi teoriche consolidate, riproducendo chiusure, settarismi, spirito di autoconservazione, in una situazione (il sessantotto) che richiedeva invece il massimo di apertura e di disponibilità.
Questa posizione coglie certamente alcuni importanti elementi di verità. È indubbio, per esempio, che i « nuovi contenuti » del movimento, pur avendo una straordinaria forza d'urto, che gli derivava anche dalla sua dimensione internazionale, si sono affermati più attraverso la pratica che attraverso un'esplicita elaborazione e che ad essi hanno potuto sovrapporsi le più diverse concezioni teoriche che se nei momenti più alti sono riuscite a convivere, di fronte ai primi problemi sono subito entrate in collisione. Ed è anche vero che queste impostazioni teoriche sono risultate tutte riduttive e inadeguate rispetto all'ampiezza delle questioni messe sul tappeto dal movimento.
Ma, nel complesso, questa spiegazione resta in un ambito troppo sovrastrutturale. Se si volesse proseguire su questo terreno sarebbe per lo meno necessario operare qualche distinzione; il movimento del '68 non ha espresso dappertutto gli stessi livelli di autonomia e di elaborazione: Trento e Torino sono stati diversi da Milano e Roma; così come i processi organizzativi non si sono formati allo stesso modo: tra i gruppi dirigenti (e non sto evidentemente dando giudizi di merito) alcuni si sono formati prevalentemente all'esterno del movimento (Il Manifesto, Avanguardia Operaia), altri prevalenemente all'interno (Lotta continua). Per i primi la continuità con l'eredità precedente è più evidente, per gli altri lo è meno. E comunque anche per le formazioni che sono arrivate al movimento dall'esterno, il '68 non è stato solo una parentesi in un percorso politico-organizzativo già avviato, ma ha segnato un'esplicita rottura e spesso l'occasione stessa per la loro costituzione (così per il Manifesto, Potere Operaio, Avanguardia Operaia, Uci-ml).
Ma non è questa, a mio avviso, la questione centrale. La rigidità dei gruppi dirigenti può spiegare solo in parte l'approdo organizzativo del dopo-sessantotto; in realtà la stessa evoluzione del movimento ha finito per porre dei problemi politici di natura generale che richiedevano livelli nuovi di mediazione che il movimento di massa, con il suo carattere radicale e unilaterale, non poteva offrire. L'esigenza di un salto di qualità non è stato avvertito solo dai gruppi « esterni » abituati a ragionare in termini « complessivi », ma anche e soprattutto da settori del movimento, man mano che la propria azione creava ripercussioni nella società e risposte da parte dello Stato. Bisognava forse lasciar gestire questi effetti ai partiti della sinistra o non piuttosto tentare di dotarsi ai nuovi strumenti di analisi e di intervento? Questa scelta diventa improcrastinabile con lo sviluppo delle lotte operaie, quando i primi contatti tra operai e studenti mostrano l'esistenza di un terreno comune su cui costruire un'alternativa alla linea del movimento operaio.
A questo punto il movimento aveva scarse possibilità di sopravvivere in quanto tale; doveva necessariamente formulare ipotesi politiche che andavano al di là del suo ambito naturale, affrontare problemi di tattica e di organizzazione. Se questo risultato non è stato raggiunto in modo unitario, ciò è dipeso senz'altro dall'incompatibilità soggettiva tra le diverse « scuole » della sinistra, ma è avvenuto soprattutto perché i problemi di mediazione politica che si ponevano di fronte al movimento, presentavano caratteri ambigui ed estremamente complessi, tali da provocare lacerazioni, non solo fittizie, ma anche reali.
Nel clima celebrativo del decennale del '68 i commentatori borghesi e revisionisti (la nuova sinistra si è tenuta per il momento abbastanza in disparte) hanno tenuto a distinguere tra il '68, come movimento ideale e culturale, che ha segnato addirittura uno spartiacque nella vita italiana e il '68, come progetto politico, che, invece, ha prodotto soltanto aspirazioni utopistiche o conati estremistici (e violenti). Per quel che ci riguarda, possiamo benissimo ammettere, col senno di poi, che l'ipotesi rivoluzionaria che il progetto del '68 portava con sé, era scarsamente realizzabile nella società italiana e, aggiungeremmo, che la stessa idea di rivoluzione su cui allora si era piuttosto sicuri, appare ora molto meno definibile.
Sta di fatto, però, che i nuovi soggetti sociali che emergono in Italia alla fine degli anni '60 pongono effettivamente, almeno sul piano soggettivo,il problema di un ribaltamento generale dei rapporti di forza, che allora veniva comunemente chiamato rivoluzione. Anzi si può dire che essi sono *abbastanza forti* per sollevare la questione della rivoluzione e per fondarla su temi nuovi rispetto alla tradizione

del movimento operaio; ma *non abbastanza* (sul piano strutturale) per esercitare un ruolo egemonico sugli altri comparti della società.
La sinistra rivoluzionaria nasce sotto il segno di questa ambiguità: da una parte si muove come espressione di una tensione rivoluzionaria effettiva presente nelle fabbriche e nelle scuole, dall'altra la base su cui poggia è limitata e parziale. Non può mettersi alla guida di una rivoluzione che non è all'ordine del giorno, ma non può nemmeno permettere che siano altri a gestire, distorcendole e riassorbendole, le spinte radicali che scaturiscono da settori minoritari, ma importanti, del tessuto sociale. Il problema della mediazione politica si pone in tutta la sua concretezza e drammaticità.
E qui, come è noto, le strade divergono. C'è chi punta fino in fondo sull'unilateralità dei movimenti (« stare dentro le lotte »), rimandando il momento della sintesi; c'è chi cerca di sviluppare analisi complessive e di individuare sbocchi politici, senza attardarsi troppo nella parzialità delle spinte che maturano nelle lotte. E mentre i primi rischiano di scambiare i punti alti dello scontro per le effettive linee di tendenza, proiettandosi verso ipotesi irreali, i secondi rischiano di perdere contatto con la realtà dell'insubordinazione sociale. Unilateralità e sintesi sono i due poli di una delle contraddizioni entro cui la sinistra rivoluzionaria è costretta a muoversi. Ma lo stesso avviene tra strategia e tattica, violenza e consenso, rottura e unità, economicismo e politicismo. Sappiamo bene che, salvo che in singoli momenti e in occasione di specifici episodi, la sinistra rivoluzionaria non riesce a trovare la giusta mediazione tra i poli di queste contraddizioni. Di qui gli sbandamenti, le svolte, le incertezze. Eppure non si è trattato di un inutile « giocare alla politica », ma di un travaglio reale lasciato in eredità dalla grande ondata del '68-'70 e da cui non sarebbe stato possibile tirarsi indietro.
Il punto di svolta più problematico avviene probabilmente intorno agli anni '73-'74 quando inizia la parabola discendente delle lotte (solo apparentemente controbilanciata dal successo elettorale delle sinistre), schiacciate da una gestione sempre più centralizzata della controffensiva economica borghese. La politica tende di nuovo a prevalere sull'economia, i partiti sui sindacati, il terreno generale su quello specifico. Anche la sinistra rivoluzionaria è risucchiata in questo processo. Tutte le principali organizzazioni, secondo i loro tempi e la loro particolare cultura, finiscono per passare da una fase « estremistica » in cui avevano messo per lo più l'accento sulla rottura, sulla strategia, sulla parzialità dei movimenti, ad una fase in cui si preoccupano di più dell'unità, della tattica, della sintesi. In un mondo in cui le istituzioni contano sempre di più rispetto ai movimenti, le organizzazioni della nuova sinistra devono anch'esse farsi in qualche modo istituzioni per permettere a un patrimonio rivoluzionario che ancora esiste, di poter contare. Questo processo avviene attraverso frizioni anche violente, ma non credo sia un caso che il 20 giugno l'intera sinistra rivoluzionaria si trovi unita nella scadenza elettorale.

È in questo periodo che apparentemente si formano le degenerazioni più vistose: si consolida la forma-partito, si irrigidisce e si ritualizza l'intervento di massa e il superamento dell'antico settarismo tende a tradursi in una diplomatizzazione dei rapporti tra gruppi dirigenti. Questo processo di istituzionalizzazione è stato spesso indicato come la *causa* del fallimento della sinistra ricoluzionaria. Ma a sua volta esso assume caratteri pesantemente negativi perché avviene quando il movimento di classe è entrato in una fase difensiva e si affacciano nuove tendenze stabilizzanti, e soprattutto senza che la sinistra rivoluzionaria si renda pienamente conto di questa inversione di tendenza. La maggiore attenzione per la politica e per la tattica avviene quindi su un presupposto irreale, che è ancora un retaggio dell'ottimismo rivoluzionario del '68 e cioè che il ciclo di lotta iniziato alla fine degli anni '60 è ancora in pieno svolgimento e che ci si possano quindi attendere profondi mutamenti e sviluppi destabilizzanti (crollo della DC e governo delle sinistre diventano quindi il logico approdo di *tutti* i gruppi della sinistra).
Insomma la sinistra rivoluzionaria non ha puntato su un livello di mediazione politica *troppo alto*, ma lo ha fatto su premesse che ormai non esistevano più. Ha continuato a procedere sulla sua strada senza capire che la fase offensiva stava terminando e che si ponevano nuovi compiti di

resistenza. Non ha saputo cioè attuare in tempo una riconversione da una « cultura dell'offensiva » a una « cultura della ritirata ».
Ma, in realtà, questa riconversione non è stata compiuta neanche successivamente, dopo l'inevitabile crollo dei gruppi della sinistra. La tendenza prevalente è stata quella di mettere sotto accusa la *forma* (il partito, la mediazione politica), piuttosto che riflettere sulla *sostanza*, quasi non si volesse rinunciare al vecchio dogma sessantottesco secondo cui il movimento esiste per definizione e sono se mai le forze organizzate che non riescono a vederlo o lo inceppano.
In queto modo anche le acquisizioni più importanti di questi ultimi due anni, che hanno indubbiamente scavato un solco ormai incolmabile rispetto all'esperienza politica passata, rischiano di essere vissute in modo ambiguo. La consapevolezza che esiste una pluralità di soggetti rivoluzionari, la riscoperta della dialettica tra individuo e stato, tra individuo e organizzazione, la critica degli stessi concetti di « presa del potere » e di « socialismo », insomma la ricerca sui nuovi orizzonti strategici, tende ad avvenire al di fuori di un'analisi sui concreti rapporti di forza e sulle possibilità di modificarli. È, in fondo, anche un ritorno alle nostre origini movimentiste, al nostro estremismo unilaterale di una volta. Senonché allora c'era un movimento in espansione sul piano mondiale che consentiva di pensare a una saldatura tra le attese strategiche e la politica; oggi, di fronte all'offensiva conservatrice che tutti abbiamo sotto gli occhi, queste tendono più facilmente a prendere l'aspetto della rinuncia e del ripiegamento.
Le contraddizioni del « politicismo » della sinistra rivoluzionaria sono superate solo per un verso; per un altro ci si trova nuovamente al punto di partenza. Ed è per questo che quella lezione va ripresa. Almeno per non credere di poter fare a meno di qualche forma di mediazione politica e per evitare di ripercorrere da capo e di nuovo inconsapevolmente una strada che già una volta è risultata perdente.

(1) « Movimenti e libertà », *Ombre rosse*, n. 25, giugno 1978.
(1) A. Mangano, *Autocritica e politica di classe*, Milano, Ottaviano, 1978.

Autonomia della nuova sinistra e politica di classe

Luigi Manconi

1. Credo che non sia casuale l'indeterminatezza del tema sul quale mi è stato chiesto di intervenire (intellettuali e potere, movimenti e libertà, autorità e dissenso) (1), come non lo è il fatto che esso ritorni con frequente periodicità nelle medesime riviste, ad opera delle medesime persone e riferito ai medesimi interlocutori.
Forse è proprio ora di smetterla e di rivolgere, piuttosto, lo sguardo (e l'analisi) sì alla società e ai movimenti, ai partiti e agli orientamenti di massa, ma attraverso un'indagine « specialistica » e articolata per competenze e per settori, e che dal loro « interno » muova. Le riviste di nuova sinistra (tutte, compresa ovviamente quella della cui redazione faccio parte, *Ombre Rosse*) da un lato sembrano uniformarsi nelle tematiche e nella fisionomia di collaboratori e lettori (come già successe negli anni '67-70) e, dall'altro, tendono ad astrarre, progressivamente, dagli interessi materiali e culturali del proprio pubblico. Esse riescono magari a sollecitare un dibattito teorico-politico anche di ottima qualità, ma quasi sempre incolore e indolore e, nello stesso tempo, sembrano « disertare teoricamente » le quotidiane condizioni di lavoro e di lotta del proprio pubblico per diventare intellettualmente corporative. Le riviste, quando va bene, si riducono, quindi, a luoghi di esercitazione autogratificante per i più brillanti (o i più fortunati) tra gli esponenti degli stessi strati che delle riviste costituiscono il pubblico; e attraverso questa via i collaboratori possono godere di un'effimera emancipazione intellettuale (o di un qualche titolo per un qualche concorso universitario).
Due esempi.
Il solo, benemerito Carlo Oliva ha scritto recentemente su *Quaderni Piacentini* della condizione degli insegnanti, eppure sono proprio questi a rappresentare larga parte dei lettori dello stesso *Quaderni Piacentini* (e del *Cerchio di Gesso*, di *Aut Aut*, di *Ombre Rosse*, ecc.). E mi sembra evidente che i problemi che definiamo « della scuola » (formazione e/o istruzione; rapporti fra culture e fra generazioni; pedagogia e maieutica) continuano ad essere centrali e a rappresentare il principale e quotidiano interesse di molte decine di migliaia di compagni (non solo insegnanti): si tratta peraltro di compagni che continuano a militare, pazientemente e intelligentemente, nella scuola e nel sindacato di categoria.
Altro esempio.
Nessuno (o quasi) parla più di lotte operaie: questo mentre la stagione dei contratti sta per iniziare — siamo ai primi di settembre — e si assiste all'accelerazione del processo di statalizzazione del sindacato, nelle sue istanze centrali così come nelle sue articolazioni periferiche (non senza contraddizioni anche acute). Ora, non è clamoroso che — mentre tutti parlano di « crisi del marxismo » e grottescamente si schierano pro o contro di essa — nessuno si sforzi di collegare tale dibattito alle vicende della lotta tra le classi nel capitalismo maturo? E, ancor più precisamente, ai movimenti di classe operaia, alle trasformazioni nella sua sog-

gettività e a come tutto questo entra in relazione con una teoria contemporanea della rivoluzione in Occidente? In caso contrario, è sconfortante ma inevitabile che si finisca con l'attribuire la « crisi del marxismo » al fatto che è il politologo liberale e pasticcione Luciano Pellicani a scrivere di suo pugno il « Vangelo socialista » di Bettino Craxi. (Una precisazione: l'indeterminatezza del tema proposto è un potente incentivo a che il mio intervento si riduca ad una serie di punti sparsi e disorganici. Di ciò chiedo scusa ai lettori).

2. Da quanto detto finora consegue che è necessario, a mio avviso, parlare sempre meno del rapporto tra intellettual-*e* e potere ed esaminare sempre più puntualmente i rapporti tra « intellettual-*i* » e potere.
Mi pare che tutte le analisi (alcune molto ricche) condotte negli anni passati sulla proletarizzazione del lavoro intellettuale siano state pressoché dimenticate nel momento stesso in cui l'impoverimento dell'intellettuale-massa e la reificazione della sua attività « culturale » raggiungevano il loro massimo livello e si accompagnavano — è questo il punto — ad *un'ulteriore accelerazione del processo di perdita di qualunque forma di potere reale e di status sociale*.
Sinteticamente: per una larga quota di questi strati (gli insegnanti, alcune categorie di tecnici e di impiegati, i lavoratori del sistema dell'informazione e della comunicazione, gli addetti all'industria culturale) la forma di regime che, dal 20 giugno 1976 in poi, si è andata realizzando nel paese rappresenta la negazione di ogni autonomia sociale e politica, individuale e collettiva. Molte le ragioni. Ne cito una sola: sono questi gli strati che, all'interno del sistema politico, costituiscono — forse come mai in passato — il tessuto diffuso e capillare della formazione e della trasmissione ideologica e materiale del consenso: è su di essi, quindi, che si esercita maggiormente la pressione del sistema dei partiti affinché funzionino come tramiti attivi di una concezione che vuole la composizione organicistica, corporativa e integrata dei conflitti. Ma sono ancora questi gli strati che in questi anni hanno conosciuto le trasformazioni culturali e politiche più radicali; che hanno conservato una maggiore indipendenza di giudizio e di schieramento; che hanno garantito la permanenza (soprattutto nelle periferie e nelle regioni decentrate del sistema politico e della carta geografica) del dissenso e dell'opposizione. Magari sorda, moralistica, rancorosa: ma tenace.
È questa *opposizione* che va considerata attentamente e analizzata: nelle sue radici materiali e di classe così come nelle sue manifestazioni culturali e politiche.

3. Dell'attuale rapporto tra intellettual-*e* e potere, vorrei solo rilevare un aspetto: le conseguenze che il cosiddetto « nuovo corso socialista » (2) ha avuto nelle fila della nuova sinistra. Sono state conseguenze a dir poco scomposte. Lo spettacolo del pigia pigia affannoso per accedere alle colonne dell'*Avanti!* e di *Mondo Operaio* non è stato dei più dignitosi.
Preciso di non ritenere di per sé « immorale » lo scrivere sugli organi di stampa del PSI o, più in generale, su giornali e riviste di grande tiratura (e di grandi capitali), ma la forma che questa collaborazione ha comunemente assunto in questi mesi fa venire in mente più la pratica antica dell'assalto alla diligenza (a quella più disponibile a farsi assaltare) che « l'uso duttile dei mezzi di comunicazione di massa » e « l'intervento accorto nelle contraddizioni tra PSI e PCI ».
Il che induce a due considerazioni. A) Si fa strada una progressiva sottovalutazione del concetto di *autonomia* della sinistra rivoluzionaria: sia relativamente ai contenuti della sua produzione politica e culturale sia relativamente ai suoi mezzi di espressione e comunicazione. La decisione — probabilmente tardiva — di *non* rifiutare pregiudizialmente i grandi mezzi di comunicazione di massa, e di utilizzare gli spazi che stampa e Rai TV accordano, ha portato ad una forma di indifferenza (se non di cinismo) nei confronti degli strumenti propri e indipendenti della nuova sinistra. (E penso innanzitutto ai tre quotidiani, patrimonio essenziale e da non disperdere, finché si è in tempo). B) La ragione di fondo del precedente atteggiamento è che si dà per scontata, da più parti, la sconfitta definitiva e irreversibile di qualunque progetto politico alternativo e di classe. Da qui l'idea che la nuova sinistra (o quella che era la nuova sinistra) debba di necessità scegliere tra una condizione subalterna al PCI e un ruolo di fiancheggiatore del PSI. A venir del tutto sacrificata, in questa previsione, è quindi — ancora — l'*autonomia* (di collocazione, appunto, di contenuti e di strumenti) di ciò che in questi dieci anni è stato il movimento rivoluzionario in Italia. Il che equivale a « costringere » quanto resta di quest'ultimo a identificarsi — per disperazione, se non altro — col partito armato nelle sue differenti articolazioni. E sono in molti quelli che lavorano alacremente in tal senso.
Chi ritiene possibile, tuttora, lavorare nel senso inverso sa che la difesa e lo sviluppo dell'autonomia di elaborazione e di mezzi della nuova sinistra è condizione essenziale per ogni prospettiva politica che voglia essere di opposizione. Il giocare attivamente e « spregiudicatamente » sulle contraddizioni che oppongono PCI e PSI deve garantire innanzitutto che non si venga « giocati »; l'utilizzare accortamente gli spazi (e i vuoti) che l'iniziativa avventurosa del PSI crea non deve far sottovalutare il progetto politico di lungo respiro che sta dietro tanta vivacità; l'occasionale concordanza di bersagli tra la critica al leninismo condotta da Craxi e quella condotta dal « movimento reale » in questi anni non deve oscurare il fatto che « poi, vogliamo guardare ai rapporti di produzione ». E qui, per quanti sforzi facciano, Claudio Signorile e Fabrizio Cicchitto non possono proprio seguirci. Perché dovremmo essere noi a seguire loro?
Le ragioni andrebbero, perlomeno, esplicitamente dichiarate.

4. Il movimento. C'è molta confusione in giro sulla questione.
A noi (noi di *Ombre Rosse*, intendo) è capitata la ventura di essere indicati (e denunciati) come « teorici del ripiegamento individualistico » e della « disgregazione molecolare ». E quando mai!
In realtà, ci siamo limitati ad affermare che: a) *in quella fase determinata* — un anno fa — tutta intera l'attenzione

andava spostata *altrove* dai consueti luoghi della politica per individuare forme « nuove » di aggregazione e socializzazione; b) ci sembrava che il movimento dei non garantiti seguisse, *in quella fase determinata*, un itinerario a ritroso e ritornasse in periferia, riconquistando e ripercorrendo i suoi precedenti ambiti sociali: quelli della sua costituzione originaria; c) l'identità del movimento dei non garantiti non si esauriva nelle sue forme organizzative attuali (né le presupponeva di necessità): pertanto il loro deperire non corrispondeva meccanicamente al deperire del movimento.
Per cui il nostro presunto « teorizzare i piccoli gruppi a scapito del movimento di massa » (di ciò siamo stati accusati) intendeva, al contrario, indicare nei primi la condizione per la permanenza di una attivizzazione capillare che avrebbe consentito il riaggregarsi successivo del movimento; e dei movimenti. Sono ancora essi, i movimenti di massa, l'unica garanzia per lo sviluppo nel nostro paese dell'opposizione rivoluzionaria; e insieme ne sono il principale possibile soggetto.
Ancora. Nel parlare di « piccoli gruppi » (e di qualunque altra forma di aggregazione diffusa e periferica) tentavamo di allargare il discorso alla composizione di classe operaia e proletaria, ai suoi attuali processi di socializzazione, aggregazione e organizzazione.
L'ipotesi era, e tuttora è, che una classe operaia percorsa da acute lacerazioni interne, instabile nella sua costituzione materiale, indefinita nella sua identità culturale — come è, oggi, la classe operaia italiana — viva in una condizione generale di precarietà che, per alcune sue sezioni, è di natura eminentemente strutturale, per altre è, piuttosto, ideologico-sociale. Ne deriverebbe che anche le modalità e le forme della sua aggregazione primaria siano notevolmente modificate e che il percorso della sua unificazione di base segua uno sviluppo non consueto.
Ma su questo punto solo i compagni di *Primo Maggio* continuano a cimentarsi.

5. Poi c'è stato il rapimento e l'uccisione di Aldo Moro. E questo — è inutile nasconderlo — ha cambiato tutto e tutti.
Tra l'altro, ha approfondito — nelle idee e nei comportamenti, nel dibattito e nello scontro politico — l'alternativa (che voglio continuare a considerare falsa) tra terrorismo e legalitarismo, tra militarismo e pacifismo. E su questo punto varrebbe la pena di approfondire un po' il discorso.
Ma credo sia necessario innanzitutto riconoscere che in materia, e per errori di tutti, le concezioni della borghesia e della socialdemocrazia hanno riportato una piena vittoria (sia materiale che ideologica): hanno imposto, per intanto, l'equazione illegalità = violenza (e violenza = illegalità) portando l'insieme del movimento operaio, fin nelle sue componenti più recenti ed eterodosse, a introiettarla.
Il risultato è stato quello di attribuire (meglio, regalare) al terrorismo qualunque forma di lotta radicalmente antagonista (o estranea) al sistema politico, alle sue normative e ai suoi codici di comportamento individuale e collettivo.
Ne sono conseguiti un ulteriore impoverimento del movimento di classe, una riduzione secca della sua strumentazione offensiva, un'atrofia nel suo sistema di forme di lotta e di organizzazione.
Ma, una volta constatato questo, va detto che è ora necessario ritrovare e ripercorrere il terreno della « illegalità di massa », rendendolo autonomo, appunto, dall'ipoteca di quella equazione che lo faceva meccanicamente corrispondere all'esercizio della violenza (fino alla lotta armata) e al ricorso alla clandestinità. Spiacerà forse a qualcuno, ma bisognerà pur decidersi a dire che qualcosina dell'esperienza del Partito Radicale va raccolto (e rielaborato).
Senza complessi e, d'altra parte, senza conformismi.
E non va nemmeno dimenticato che nell'esperienza di lotta del movimento dei non garantiti e, ancor prima, nella pratica operaia, popolare e giovanile delle autoriduzioni erano rintracciabili indicazioni che non sono state né a sufficienza analizzate né successivamente riprese e riproposte.
Penso a tutte quelle forme di disubbidienza di gruppi ridotti o di massa e di insubordinazione, organizzata o meno, che si manifestano (o che sono contenute in forma allusiva) nei comportamenti quotidiani e nella pratica politica del movimento e dei diversi spezzoni che lo compongono (che lo hanno composto): così come di strati proletari e popolari e, talvolta, di intere comunità.
Condizione per lo sviluppo di questo discorso è che si vada oltre quello che è l'assunto teorico di fondo (e la contraddizione insanabile) di tutto il pensiero liberal-radicale: l'idea cioè che la disubbidienza civile costituisca una « fonte di legittimazione » — dal basso — del sistema politico; che il dissenso abbia come suo fine ultimo quello di « reintegrare » il diritto restituendogli consenso; che quindi la violazione della legge sia indirizzata a consacrarne la ragione sostanziale, contraddetta da una imperfetta applicazione, e a rifondarne la supremazia. Tutto ciò rimanda evidentemente a una concezione teorico-politica che ha come sua cornice ideale e come suo confine operativo la Costituzione della Repubblica.
Per chi muove da diverse concezioni è forse possibile tentare di andare oltre: provarsi quindi a superare il secondo limite che condiziona tutta la teoria e la pratica radicale (del Partito Radicale) delle forme di lotta: il privilegiare, di esse, la dimensione pubblicitaria e propagandistica ([3]).
Una dimensione che, alla resa dei conti, risulta « indifferente » all'*efficacia*: al *concreto* raggiungimento di obiettivi *concreti*, connessi (più o meno direttamente) alla *concreta* trasformazione delle condizioni di vita delle masse.
Ecco, a partire da questa riflessione critica e autocritica (qui appena accennata) è possibile individuare tutto un campo di elaborazione e di iniziativa che non riguarda semplicemente le *tecniche di lotta*, ma la stessa fisionomia e le prospettive dei movimenti di massa nella società civile.

6. Credo che sia molto utile una lettura incrociata e comparata di due libri come *Lo stato nel capitalismo maturo* di Offe ([4]) e *Storia e critica dell'opinione pubblica* di Habermas ([5]). Quanto scrive Offe a proposito della « duplice funzione » del sistema politico che consiste « da una parte nell'alimentare continuamente la finzione di una formazione pubblica della volontà politica, e dall'altra nel proteggere e difendere da pretese espresse pubblicamente l'attività diventata ormai autonoma dell'esecutivo », trova

approfondito riscontro e verifica anche storiografica nel citato volume di Habermas.
In particolare scrive Habermas: « Dalla duplice spinta all'esercizio del potere sociale da un lato, alla giustificazione di una dimensione pubblica sostanzialmente in declino nei confronti delle norme tradizionali dall'altro, deriva il fatto che le organizzazioni chiedono al pubblico mediatizzato una acclamazione non impegnativa per compromessi raggiunti all'interno e tuttavia costretti a ottenere credito pubblico o quanto meno si garantiscono la benevola passività del pubblico, sia per trasformare tale consenso in pressione politica, che per neutralizzare una controspinta politica sulla base della tolleranza così ottenuta ». Analizzando uno dei reparti decisivi del nostro sistema politico proprio attraverso l'ottica proposta da Offe e Habermas, Luigi Ferrajoli ha scritto di recente che « avviare uno studio degli apparati burocratici significa ogni volta addentrarsi in una selva inesplorata ignorando in partenza dove andare a cercare. È questa una protezione degli apparati, una garanzia di immunità ancor più forte e potente dello stesso segreto istituzionale. Al di là dei vari segreti d'ufficio con cui la legge ha tutelato la maggior parte delle attività statali (segreto militare, segreto di governo, segreto istruttorio, segreto di polizia, segreto della camera di consiglio, segreto bancario, ecc.), al di là della stessa prassi del segreto che caratterizza l'operato pubblico, esiste un ben più fitto, radicato e *oggettivo segreto* che circonda e protegge la macchina statale e che deriva dalla mancanza di conoscenza dei suoi apparati, dalla sua impenetrabile opacità. È in questo segreto che prosperano i grandi stati burocratici moderni... » ([6]).
Ho citato solo un esempio di una direttrice di ricerca che — per essere feconda — non può limitarsi a rimanere tale, ma deve direttamente influire sull'iniziativa politica. D'altra parte, credo che non sia stato considerato a sufficienza quanto ha scritto a più riprese un redattore del *Cerchio di Gesso*: « la contraddizione è tra il carattere *pubblico* che le istituzioni devono mantenere per rispondere alla necessità di legittimazione di fronte all'opinione pubblica della volontà politica, e la *natura segreta* che esse devono intimamente soddisfare per potere svolgere appieno il requisito del controllo capitalistico ». E ancora: « La politica di controllo sociale libera dalla stretta della osservanza partitica forze omogenee al discorso della nuova sinistra. Occorre arrivare alla costruzione di una opposizione parlamentare che sia in grado di demistificare quotidianamente il ruolo del parlamento come centro di formazione della falsa unità nazionale. Bisogna, con la opposizione parlamentare organizzata attorno alla specificità della contraddizione rappresentativa, intervenire senza sosta in tutte le sedi in cui le forze della maggioranza decidono al riparo degli occhi indiscreti del controllo popolare. Occorre con la *pubblicità* dell'azione di opposizione rompere il velo della *segretezza* reso possibile dal meccanismo della delega irrevocabile ai grandi partiti ». E credo che il discorso vada ben oltre una questione di tattica elettorale. Si può giungere a dire che la contraddizione *segreto/pubblicità* è oggi una delle manifestazioni più vistose del conflitto di fondo che attraversa l'intera società capitalistica: quello tra integrazione (consenso) e opposizione (dissenso) ([7]). Conflitto proprio di tutti i sistemi politici e di tutte le fasi storiche ma che acquista, oggi in Italia, forma particolare e, insieme, esemplare a causa del carattere plebiscitario che sta assumendo (o, meglio, che si vuole che assuma) il consenso elettorale e sociale attorno al quadro politico e all'esecutivo. Pertanto, come in tutte le società capitalistiche avanzate, anche nel sistema politico italiano, l'universo della comunicazione gioca un ruolo decisivo — superiore a quello di altri importanti sotto-sistemi — e tutto il terreno dell'informazione diventa (più ancora che nel passato an-

che recente) un luogo essenziale dello scontro tra tendenze all'integrazione e volontà di opposizione.
E qui per *informazione* non si intende semplicemente l'industria della carta stampata: si intende piuttosto il complesso delle conoscenze e la massa delle nozioni relative alla « sfera pubblica » e — conseguentemente — il controllo su di esse. Si parla, in sostanza, di *potere*. Non del rapporto tra informazione *e* potere, non dell'informazione *come* potere separato (uno dei poteri): bensì dell'*insieme* di informazioni, conoscenze, nozioni, saperi come *componente costitutiva e strutturale* di tutto il potere e di tutti i poteri. Se questo è vero, oggi — in questa particolare congiuntura e per ragioni che qui non ho lo spazio per esporre — la « volontà di sapere » come diffusa volontà di potere (di autogestione dal basso e nella periferia) e la rivendicazione di conoscenza (come domanda di autodeterminazione) attraversano la vita quotidiana e l'agire sociale di grandi masse e si coagulano, di volta in volta, intorno a contraddizioni particolari; assumono l'aspetto occasionale che molte circostanze coincidenti attribuiscono loro; si manifestano nel corso di singole vicende.
Così è stato per il rapimento e l'uccisione di Aldo Moro, per le dimissioni di Giovanni Leone, per i referendum, per le elezioni amministrative.
Il conflitto tra società civile e Stato di cui tanto si è scritto e i fenomeni che sono stati definiti di « qualunquismo » hanno come retroterra (più e prima di altre ragioni) esattamente quella contraddizione: il contrasto, cioè, tra la richiesta di una « formazione pubblica della volontà politica » (in qualche modo alimentata dallo stesso sistema dei partiti attraverso, ad esempio, l'ideologia e la pratica della cosiddetta « partecipazione ») e la determinazione del ceto politico e burocratico nel « difendere da pretese espresse *pubblicamente* l'attività diventata ormai autonoma dell'esecutivo ». Se ciò è vero, è chiaro che a quella contraddizione va riferita non solo l'attività giornalistica, informativa e culturale della nuova sinistra e, in particolare, la fisionomia di un giornale di opposizione ma anche, come si diceva, l'attività di un gruppo parlamentare legato alla sinistra rivoluzionaria. E, più in generale, di quella contraddizione deve innanzitutto tener conto chiunque voglia condurre una *politica di classe* oggi in Italia. O, meglio, già nella idea e nella formulazione di quella politica, il rifiuto della separatezza del sapere e, *quindi*, del monopolio del potere (delle tecniche della sua amministrazione così come di quelle della sua conquista e distruzione) va costantemente e ostinatamente messo al centro.
Come prospettiva propria della lotta anticapitalistica e già come qualità *interna* del movimento di opposizione.

---

(1) Oppure: intellettuali e libertà, movimenti e autorità, dissenso e potere.
(2) Per quanto riguarda il giudizio su di esso, concordo con quello espresso da Luigi Pintor su *il Manifesto* di martedì 5 settembre.
(3) Vedi in merito quanto ha scritto Giovanna Cristoforetti su *Quaderni di Malé*, n. 2, anno III.
(4) Claus Offe, *Lo Stato nel capitalismo maturo*, Etas Libri 1977.
(5) Jurgen Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza 1977.
(6) Luigi Ferrajoli, *Esiste una democrazia rappresentativa?*, in Unità Proletaria, marzo 1978.
(7) Semplifico un po'; è evidente, infatti, che non c'è piena corrispondenza tra integrazione e consenso e tra opposizione e dissenso.

Senso dis/senso rivolta

Franco Berardi «Bifo»

ciò di cui l'autonomia in Italia non si è liberata

1) Cerchiamo di stringere. L'estensione dell'autonomia sociale (potenziale) in Italia, continua ad essere una sorta di smentita della offensiva controrivoluzionaria vincente su scala mondiale. O piuttosto: la prospettiva di una rottura radicale con la tradizione socialista che ha sistematicamente portato alla sconfitta, anzi che ha costituito le condizioni di inevitabilità della sconfitta. Ma all'autonomia possibile si oppone, come un argine, la realtà dell'autonomia organizzata, ultima rappresentazione della tradizione socialista dentro (contro) il movimento reale.
Ciò che l'autonomia presente non ha capito è che il bilancio di questi 10 anni non può che essere la rottura con tutta la tradizione « operaia », e la critica radicale del socialismo. E più alla radice: non può essere che la liberazione della rivolta dalla gabbia interpretativa contenutistica che l'ha fin qui costretto entro una logica dominata dalle categorie di « transizione », « socialismo », o dalla relazione con la pretesa di « cambiare il mondo », di sottomettere la realtà ad una Volontà, sia pure di cambiamento. Cambiare il mondo, sottomettere il Reale, i flussi molecolari di esistenza, questo è il progetto che non smette di costituire la struttura interpretativo-pratica dell'azione rivoluzionaria. E di votare così il movimento allo scacco, perché la rivolta viene continuamente costretta ad essere fondamento di nuova oppressione (di nuove forme di dominio della volontà sul reale), di una nuova organizzazione della cristallizzazione della vita in lavoro e della sua accumulazione in valore. È questa pretesa, che ondeggia di continuo fra l'utopia e la riproduzione dei rapporti di produzione esistenti (per risolversi sempre in questa ultima), che va abbandonata, rompendo la dipendenza della rivolta al Senso, superando la pretesa di « cambiare il mondo », sempre destinata a produrre violenza sul « mondo », sul corpo vivente della società.

ciò che il dissenso non supera

2) Ma eccoci subito alle prese con il risvolto idealistico di questo problema.
« Alla violenza, rovesciando l'espressione di Hegel, è possibile soltanto opporre la condizione assolutamente inadeguata di una « critica senza sicurezza ». È questa la condizione del dissenso. Il dissenso oppone la critica al bisogno di sicurezza, alla diffusa volontà morale di farsi Stato... » (Boarini-Bonfiglioli: « Ontologia del dissenso », *Il Cerchio di gesso*, giu. 78).
Dentro l'ideologia dissidente la critica del socialismo, ed il superamento della politica sono colti, però soltanto nella forma (occultante e depotenziante) della ideologia.
In cosa il Dissenso ha saputo cogliere una tendenza reale di critica e di superamento? Nel fatto che il Dis/Senso conosce e critica il dispotismo del Senso come organizzazione codificata del rapporto (di dominio) fra Volontà politica e realtà molecolare.
Il Dis/Senso si pone come pensiero critico che rifiuta la riduzione dell'esistente al politico, e dunque rifiuta la prospettiva della riproduzione del Potere come prospettiva naturale. Ma questa « critica senza sicurezza » pare avere una sola sicurezza: l'esternità e l'onnipotenza dell'oggetto della sua critica: del Potere.
Ecco infatti il Dissenso rovesciarsi in una sorta di metafisica del Potere che identifica la Realtà e la riduzione violenta al dominio, e di conseguenza elegge la Non-Realtà come proprio spazio, ed in questo rinchiude la critica.
Potremmo dire che, se Boarini e Bonfiglioli scrivono (*art. cit.*) « Realizzatosi come prassi... il pensiero è divenuto praticamente vero, e ha pagato il suo essere vero con il sacrificio della critica », il Dis/Senso rovescia questo « farsi vero » del pensiero (ma è proprio qui il « senso » dell'11ª glossa a Feuerbach?) e di conseguenza potremmo così intenderlo: « Derealizzato nel Dissenso, il pensiero è divenuto praticamente critico, ed ha pagato il suo essere critico con il sacrificio della realtà ».
Ma proviamo a cercare un altro « senso », un'altra possibile accezione dell'11ª Glossa. Nel nesso di prassi e teoria, non vi è solo una relazione di rispecchiamento e di ipostatizzazione ideologica (da criticare), di estraneità e contraddizione (da riconoscere e valorizzare), ma una relazione trasversale, di reciproco traversamento (da instaurare, da costruire, da praticare, ed anche, certo, da pensare). Il Dissenso rischia di interpretare piattamente il MARX dell'11ª Glossa: di fargli dire che compito dei filosofi, del pensiero è mettersi al servizio di un progetto di Dominio della Volontà sul reale che si contrapponga (mutando così il verso, ma non la sostanza) all'attuale dominio, per instaurarne un altro. Di qui la continuità che (vedi Glucksmann: *Les Maitres Penseurs*) il Dissenso istituisce una continuità fra Marx e Lenin, per far rientrare così Marx nel filo che congiunge Machiavelli al giacobinismo, allo stalinismo, all'autonomia del politico. Io non amo accapigliarmi sui testi, nemmeno su quelli di Marx. Noto semplicemente che questa lettura di Marx è quella che ci ha fornito il « marxismo ». A culo; perché non cercarne un'altra? Perché non scoprire che nella differenza fra le pratiche ogni livello di pratica può costituirsi come luogo della trasformazione, e farsi quindi flusso che a/traversa gli altri livelli, non per sottometterli, ma per farsi, a/traverso gli altri, movimento? Una pratica si fa « corrente trasversale », e così, nel gioco delle differenze, agisce come corrente di ricomposizione del Soggetto.
Ed allora: il Dis/Senso, riconosciuto il Dispotismo del Senso attribuisce la Realtà della storia, dei rapporti fra gli uomini e le classi al Senso, e, rivendicando per sè la critica, giunge a derealizzare la contraddizione e la critica stessa. Ma quanto, nella realtà sfugge al Senso? L'ipotesi da avanzare è questa: che la Politica, la Dittatura del Significato, riduca sotto di sè una parte assolutamente miserabile, minoritaria del reale, anche se riesce a fare di questa parte un blocco su tutta la realtà, che esercita il suo dominio proprio grazie ad un'autoattribuzione (che però il Dissenso riconosce) di Realtà con la 'R' maiuscola.
C'è infine nel Dissenso una ripresa di un taglio umanistico che contrappone il pensiero critico allo stalinismo, ma che non permette mai al pensiero critico di farsi pratica critica trasversale, cioè pratica sovversiva. Ciò che il dissenso non supera è la vocazione all'ineffettualità della critica, ed alla minoritarietà della rivolta. Dunque, la pretesa eternità dello stato di cose presente.

ciò che l'ideologia occulta

3) Ciò che, in generale, l'ideologia occulta è il carattere contraddittorio — e perciò distruggibile, superabile, eliminabile, della forma esistente dei rapporti di produzione e dei rapporti fra gli uomini. Una modalità necessaria di questo occultamento costitutivo dell'ideologia è la rimozione della base sociale e materiale stessa del pensiero, della critica. Nella ideologia del dissenso scompare così la base materiale che pure nella pratica di chi in quell'ideologia si riconosce, agisce. È il problema del lavoro intellettuale come forma matura della attività produttiva all'interno di una società capitalistica avanzata, che sempre più trasforma il processo di valorizzazione in segni-valore a mezzo di segni-lavoro. Ed il modo in cui l'ideologia francese (principalmente la Nouvelle Philosophie) compie questa rimozione è particolarmente impressionante. Quanto più nella composizione di classe in Francia il proletariato si modifica, quanto più l'operaio di fabbrica diviene irrilevante nella produzione sociale di plusvalore, e il lavoratore tecnico-scientifico diviene agente che moltiplica la sua (astratta) capacità valorizzativa — tanto più l'ideologia occulta questa condizione e riduce gli intellettuali a « pensiero critico ». Essi, massa di forza-lavoro altamente produttiva, giunta al limite della astrattizzazione del lavoro, sono inseriti nel luogo in cui più alta è la composizione organica di capitale (pensiamo allo sviluppo dell'elettronica e dell'informatica che negli anni '70, col Piano Pompidou, ha avuto incrementi senza paragone più intensi, in Francia, che negli altri paesi; pensiamo agli insediamenti urbani in cui si concentra il lavoro intellettuale tecnico-scientifico, informativo, informatico, come la Defense, Montparnasse che hanno sconvolto la struttura territoriale di Parigi e la composizione territoriale di classe. Pensiamo all'inserimento del quadro sociale formatosi nel '68 dentro le

strutture della produzione tecnico-scientifica). Da questa condizione materiale traggono la spinta della loro rivolta e la possibilità della loro (e di tutta la classe) liberazione questi strati di proletari dell'intelligenza. Ma l'umanesimo dissenziente li pretende invece 'puro spirito critico', e la prospettiva che presenta loro — la prospettiva della critica ineffettuale — è adeguata alla condizione improduttiva che pretende, del tutto infondatamente, di attribuire loro il marxismo scolastico, economicista e fabbrichista. Quando si leggono testi come *La Cuisiniere*, di Glucksmann, per non parlare poi di tutto il resto di ciò che i « nouveaux » hanno scritto sui dissidenti sovietici e degli altri paesi socialisti, fa impressione come sia passato del tutto sotto silenzio la collocazione sociale dei 'dissidenti': che non si possono liquidare sbrigativamente come 'intellettuali'; ma che sono lo strato proletario portatore, nella propria figura sociale, nel sapere di cui sono portatori, nella tensione di rifiuto che li compatta, della possibilità di liberare le energie umane dalla socialità oppressiva del lavoro salariato. Sono operatori tecnico-scientifici che operano proprio nei settori in cui più sviluppata è la tendenza alla simbolizzazione ed informatizzazione del processo produttivo, e dunque in cui più facile è percepire la assurdità della forma presente dell'organizzazione del lavoro, e con ancor maggiore acutezza la bestialità del Dominio della Politica, la arbitrarietà dello Stato.
Ma per allargare questa critica della lettura che i nouveaux offrono del dissenso sovietico, un'altra osservazione: negli anni 30 '40, '50, gli internati nei « campi » erano (e non una parola su questo in Glucksmann, mentre M. Lewin ci fornisce un minimo di documentazione in proposito) proletari impegnati nella costruzione delle strutture e infrastrutture di base in condizioni di lavoro schiavistico, sottoposti ad uno sfruttamento assoluto (nel senso marxiano della produzione di plusvalore assoluto) per creare le basi della industrializzazione forzata, e per rendere possibile la relativa « libertà di lavoro » di cui gli operai di fabbrica godono, e che il dispotismo socialista è costretto a salvaguardare (almeno lo è stato finora, prima di Togliattigrad, e della unificazione internazione del ciclo produttivo, per intenderci) per rinviare la distruzione proletaria del socialismo che si prepara, e che comunque ha fatto le sue prime prove nella distruzione operaia delle sedi del Partito nella Polonia del 70 e del 76.
Ciò che l'ideologia del dissenso occulta è la base materiale della sua pratica, e dunque la possibilità stessa di trasformarsi in movimento reale.

ciò che il dissenso eredita dal marxismo scolastico

4) Ma questa rimozione della base sociale di ogni pratica (dunque anche della pratica teorica, o della pratica critica) che il Dissenso opera, va forse messa in relazione col permanere (paradossalmente, ma non tanto) nella ideologia del dissenso di uno schema di interpretazione fondato sul concetto di classe marxista-sclerotico. Non per menarla sulle ascendenze mao-dogmatiche di Glucksmann, o di Jambet, o di Pierre Victor. Ma è chiaro che il concetto di « class » che essi hanno avuto in mente ai tempi del loro dogmatismo (tempi, vorrei insinuare, che continuano) era un concetto derivato direttamente dalla tradizione engelsiana, leninista, cioè economicista da un lato (la classe come forza produttiva, Arbeitskraft), e volontarista d'altro lato (la classe come coscienza, come « per sè » hegeliano, come Partito che dirige...).
È chiaro che, se quella era la classe a cui faceva riferimento la loro pratica e la loro teoria, ora finiscono per dire che le classi sono finite, e che comunque non sono il soggetto della storia, o, se lo sono, sono aggregati oppressivi.
Ma, se ci liberiamo da questa definizione economicista-volontarista della classe, e pensiamo alla classe come soggetto del rifiuto del lavoro, come forza di rivolta (Angriffskraft) che proprio nell'atto e nello svolgersi della sua pratica soggettiva modella e costringe il capitale allo sviluppo, al risparmio di lavoro, quindi induce modificazioni strutturali nella organizzazione del lavoro (che pure rifiuta, e perciò si modifica), quindi, produce le condizioni di possibilità della liberazione dal lavoro — ecco che lasciamo perdere tutto l'insieme di categorie ed immagini che abbiamo avuto in testa, utili solo a non vedere la realtà. E ci rendiamo conto che l'esistenza sociale di questa « classe che non ha classe », il proletariato in liberazione, proletariato dai mille mestieri, collocato allo stesso tempo nei pori della fabbrica diffusa e saltuaria, o nei centri della produzione informatizzata, perché assolutamente intercambiabile e totalmente estraneo — non chiede che di esser a/traversata e ricomposta da pratiche organizzative post-politiche, capaci di dare alla mobilità sociale l'andamento soggettivo di un esercito wooblie della rivolta, del saccheggio, del sabotaggio e dell'invenzione. E capaci di funzionare come forme di liberazione delle capacità di produzione senza lavoro che l'intelligenza accumulata ha prodotto; come simulazione di un universo assurdo ma possibile in cui i segni non circolino più secondo il Senso produttivo, ma secondo la loro valenza sostitutiva di lavoro umano.

ciò che le masse non fanno

5) Baudrillard parla (*A l'ombre des majorités silencieuses*) del dis/Senso (con la « d » miniuscola) delle masse. Ciò che le masse non fanno è il segno e la causa dell'impotenza del potere. Baudrillard coglie, in questo modo, qualcosa che alla « nouvelle philosophie » sfugge. Come?

« Les masses ne son ni bonnes conductrices du politique, ni bonnes conductrices du social, ni bonnes conductrices du sens en general. Tout les traverse, tout les aimante, mais s'y diffuse sans laisser de traces... Leur puissance est actuelle et c'est celle de leur silence... Puissance d'inertie specifique, dont l'efficacie est different de celui de tous les schemas de production de rajonnement et d'expansion sur lesquels notre imaginaire fonctionne » (pag. 9-10-11).
Nella passività, nel rifiuto a partecipare, dunque, c'è una irriducibilità delle masse ad ogni progetto di dominio.Ed inoltre: nel capitolo « de la resistence à l'hyperconformisme » Baudrillard ci parla di una sorta di rivolta iperreali-

sta che consiste nell'aderire in modo talmente insensato al Senso da renderlo spettacolare, assurdo, impraticabile: il con/Senso si vuota del senso che gli si propone, lo inflaziona: consumismo sfrenato, demenza di massa, questa la forma distruttiva dell'iperrealismo.
Ma se è vero che questa spettacolarizzazione iperrealistica mette in crisi le forme del con/Senso alla politica, non è possibile ridurre il potere alla sua forma politica. La forma politica non è la sola forma di dominio del capitale sull'esistenza sociale.
L'analisi foucaultiana delle forme di normalizzazione e disciplinamento del corpo sociale (attraverso la medicina, l'internamento, la psichiatrizzazione...) è la traccia da seguire per trovare queste forme di controllo che il potere costruisce « al di là della politica ». Seguendo questa traccia potremmo avanzare l'ipotesi che oggi, nell'era in cui vien meno la politica come forma di controllo sui corpi attraverso le « anime », le volontà (attraverso il consenso) si fa acuta per il capitalismo l'urgenza di penetrare nuovamente nei corpi, direttamente, per toglier loro quella vitalità autonoma che la maturità sociale e culturale del proletariato post-politico sviluppa. Contro il corpo autonomizzato il capitale conduce oggi una guerra batteriologica che produce cancro ed annebbiamento, terrore ed angoscia.Lavoro, sugar brown, diossina e militarizzazione, centrali nucleari e carceri speciali.
Una breve conclusione: se la forma politica del potere è morta, la morte diviene forma post-politica del dominio capitalistico sulla vita, e l'intelligenza-informazione coordina tutte le cellule di vita-merce per ridurle alla valorizzazione. Non si porrà più il problema del consenso, perché a produrre valore sono i cadaveri: si porrà dunque solo il problema di ridurre l'umanità proletarizzata a cadaveri; se fin qui il dominio capitalistico ha dovuto sempre costruire socializzazione per organizzarsi, in uno spazio integrato, ora la totale riduzione del lavoro ad astrazione di attività non ha più bisogno di uomini viventi, né dunque dotati di volontà, consenzienti o conflittuali. E la funzione trasversale del Dominio sarà l'intelligenza disincarnata del Codice perché le cellule dominate saranno corpi senza intelligenza né vita.

Per rompere il cerchio

Alfredo Taracchini

> « Nel centro del cerchio di gesso che i suoi aiutanti di campo tracciavano dovunque egli arrivasse, e nel quale soltanto lui poteva entrare, decideva con ordini brevi e inappellabili il destino del mondo ».
>
> Gabriel Garcìa Màrquez

Overture.

Dopo le meraviglie e i roghi che questa città — Bologna la rossa — ha VISTO e ammirato potrà ancora servire parlarle di altre meraviglie? Chiederselo è importante perché nessun discorso sulla violenza o sugli incantesimi delle streghe è serio se non nasce dalla violenza o contro la violenza di chi va a caccia di streghe.

La pazienza.

Le poche cose serie inventate a Bologna *dopo* il marzo 77 sono nate e maturate attorno a un tavolo. In provincia (questo Paese è un'immensa periferia attorno a pochi centri distanti — verso l'alto — migliaia di chilometri) è la stessa cosa. Eppure, nonostante tutti sappiamo che ogni radicale cambiamento ha innanzitutto bisogno di ridefinire la realtà, qui, attorno a questi tavoli, di parole nuove non ne sono nate. È forse per questo motivo che, nonostante le eccezioni, questa città — insieme a tutta la periferia dell'Impero — continua ad essere un guscio coriaceo che offre a ciascuno, anche ai più incazzati, un ruolo che se non è confortante è perlomeno sufficiente per tirare a campare. A sopravvivere.
Non ci sono numerose alternative (né dentro né fuori i numerosi cerchi di gesso che ciascuno si può dipingere attorno ai piedi) perché nessuna cultura, nessuna idea (nonostante marzo) in questa città sorniona rimane — come invece succederebbe a una seria cultura che ha bisogno di un mondo nuovo — assurda e priva di identità, in questo vecchio mondo di piccole buone cose che permettono a ciascuno, male che vada, di farsi cullare dalla pazienza e dal patire.

I sacrifici.

Una cultura seria (dico la cultura di ciascuno di noi, mica la Verità di intellettuali per ruolo e professione, della quale sarebbe ora di avere maggiore diffidenza), credo che una cultura seria, dicevo, abbia in comune con ogni violenza contro l'oppressione, anche con le violenze più cialtrone e disorganiche, una constatazione iniziale: che il modo migliore di dire sia cominciare a fare. Da qui la violenza prende le sue diverse strade, scegliendosi mezzi e scopi, avversari e complici, ed è su questo piano che ogni violenza va pesata, come qualsiasi seria cultura.
Il problema della violenza e della lotta armata esiste solo per chi ha accettato definitivamente la violenza dell'oppressione, impegnandosi magari a ridurla o a dolcificarla. Per chi rifiuta un regime e la sua oppressione il problema

della lotta armata si riduce a uno solo: come, con che metodo, con chi farla quando sarà il momento di farla. Una cultura che ha capito che il modo migliore per essere è fare sa che avrà poche possibilità di sopravvivere se non si toglierà alla borghesia e al capitale ogni possibilità economica di dominio, se non si coinvolgeranno tutti gli sfruttati in questa lotta che avrà bisogno di vedere tutti armati fino a quando anche le armi non diventeranno inutili. Che lo si voglia o no, sotto le schiume della retorica, la storia della Resistenza nasconde solo quest'umile messaggio.

I leoni.

Che ogni serio cambiamento sarà lento è bene saperlo fin da ora.
Solo chi è abituato a manovrare dall'alto di sale di partito o dei palazzi comunali gli entusiasmi popolari, con gli interruttori di mobilitazioni decise al tavolino, può permettersi la fretta. Solo chi ha imparato a raffreddare gli animi dei lavoratori, chiedendo di mercanteggiare anni di pazienza e di sacrifici per un pugno di mosche, o a riscaldare gli umori di una città per un'elezione o qualche giorno di lutto nazionale, solo i pompieri e becchini del socialismo della rassegnazione, o gli ingenui cow-boys di rivolte di quartiere combattute coi fischietti dei vigili urbani, possono sperare che diventino di colpo leoni quei lavoratori che, da trent'anni, ci si sta sforzando di trasformare in pecore.

L'attesa.

Una cultura rivoluzionaria è impaziente ma sa aspettare: sa che le P38 da sole fanno solo un uomo armato a fare i conti con se stesso e coi propri complici. La parola, l'esempio, la propaganda contro il potere, il capitale, lo stato e i suoi servi, armano invece un popolo.
Ho visto la borghesia di questi anni scandalizzarsi e stracciarsi le vesti per la morte violenta di un suo figlio prediletto, per vetrine rotte e muri di università graffiati da verità scarabocchiate, quando, tra le poche glorie della sgonfia borghesia di questo Paese, restano lotte clandestine in panciotto di carbonari dinamitardi, barricate durate pochi giorni nelle vie di città incazzate e qualche rivoluzione abortita in tiepida rivolta. Bombaroli come Oberdan e Orsini hanno ben meritato di essere liquidati in anonimi nomi di strade da ingorgare di traffico. Questa borghesia continua a dimenticare perché continua ad essere falsa e ignorante.

I tre porcellini.

D'altra parte la cultura che si oppone alle ideologie autoritarie contemporanee è assai debole. Perché forse una cultura e un linguaggio rivoluzionari non esistono ormai più. Al loro posto esistono tre surrogati, non dissimili tra loro nella qualità: i volantini delle BR, rivolti agli sfruttati perché si rivoltino per sottomettersi ad un nuovo regime autoritario e, per molti aspetti, neostalinista; i discorsi di Berlinguer, rivolti ai lavoratori (alla nuora perché la suocera intenda), perché non si ribellino e portino pazienza, dove la parola rivoluzione assume significati escatologici ed evoluzionisti (l'alluce peloso della scimmia di Olduvai e lo scheletro di Giovan Battista Vico indicano solenni dove l'oriente è rosso). E, ultimo, i saggi, gli articoli, i linguaggi COMPIACIUTI e CON - (mas) TURBANTI dell'intellettuale di sinistra. Parole rivolte a tutti per chiarire a pochi la composizione molecolare dell'evidenza e il peso dello sfruttamento, per analizzare le possibili strutture di una futura società liberata *da altri* e consentire — perché questo è il vero ruolo di quel linguaggio — al capitale e alla socialdemocrazia di recuperare idee e fantasia, come in cucine di lusso si sanno brillantemente recuperare scarti e avanzi.
I primi (i volantini delle BR) mi pare propongano per il futuro modelli del passato; Berlinguer e il suo socialismo della rassegnazione propongono la miseria del presente come luminosa realtà per il futuro; gli ultimi (i sacerdoti e i bidelli delle antitesi rosse della dialettica) propongono il futuro come se l'unico tempo importante fosse sempre il domani e invecchiano consumando giornate che delegano ogni loro possibilità di essere vissute al loro futuro. È solo per questo che continueremo a trovarli schifati da ogni seria utopia così come la storia li ha sempre trovati tanto sterili e impotenti da non poter affidare loro che il compito di castrare e mutilare le rivoluzioni.

Le parole.

Si è completamente estinta, ed è tutta da ricostruire, una cultura che si accorga che l'unico tempo rivoluzionario è il presente, perché l'unico rivoluzionabile. Perché l'unico con ampia disponibilità di spazi edificabili (il futuro non lo si costruisce; al massimo lo si aspetta); l'unico con campi di battaglia da arare, bunker in cui difendersi a pensare, aree su cui far correre i bulldozer e prati su cui fare all'amore. Trent'anni di attese del momento opportuno per cominciare a fare e a trasformare hanno creato due eserciti: uno che aspetta con nostalgia il passato e che tornino i momenti belli di quando s'era giovani; l'altro che, talmente convinto che l'appuntamento sarà sempre comunque per domani, e che per oggi non c'è altro da fare che portare pazienza, aspetta seduto, dimenticando cosa si sta attendendo.
La magia e la stregoneria è appunto questa: trent'anni di attese ci hanno convinto che invecchiando il mondo sia tanto cambiato e l'attesa sia stata tanto lunga che molti stanno ormai dimenticando cosa si stava aspettando. Le interviste a Berlinguer funzionano solo per questo: la loro novità è nel togliere la polvere e rinfrescare la memoria sul passato; la loro funzione quella di scavare il solco ad altra polvere.
Denis Diderot, in situazioni non poi troppo dissimili da questa, pensò bene di ricominciare a chiamare e a ridefinire le cose ridando ad esse un nome, per tentare di ridare ai nomi e alle parole il possesso delle cose.

Il buco dell'ago.

Le burocrazie della grande sinistra rassegnata che diventano società a partecipazione di stato, la classe operaia che dovrebbe farsi stato diventando guardona e spiona, il funzionario di partito che passa a presiedere la grossa banca, le banche che continuano a finanziare i partiti, il poliziotto che passa nel sindacato, il sindacalista che passa a fare il poliziotto, sono i pipistrelli — tutti da ridefinire — che svolazzano nel buio di questo tempo che, solo per chi non sa capire, è l'ora in cui i cammelli stanno finalmente passando per le crune degli aghi. Perché oggi, più di ieri, il nuovo ci manca. Perché la classe operaia resta dov'è, sfruttata nelle fabbriche. E gli emarginati restano tali. Perché chi ha il potere rappresenta solo se stesso. Perché tutti gli sfruttati, se del nuovo ce ne fosse, avrebbero cominciato a rappresentarsi da sé, in prima persona.
Per chi sa ricordare, per chi vuole un mondo diverso, per chi il sistema ha destinato faccia parte della massa delle vittime, niente o quasi niente si sta realmente modificando nelle vecchie leggi del potere, che vogliono che chi ce l'ha se lo tenga e chi non l'ha ne subisca la violenza.
L'unica cosa veramente nuova è la nostra incapacità a passare attraverso l'ago ricominciando a chiamare le cose per nome: d'altra parte se la legge è il terrore fatto parole, è certamente vero che repressione e terrore inducono anche i più testardi nei recinti delle parole della legge, e nei pascoli verdi che la legge consente.

Dividersi e moltiplicarsi.

L'opposizione alla legge del potere e al potere delle leggi non può esaurirsi in azioni impulsive e slegate. Quello che occorre è, ritengo, un'intesa diretta di individui, fuori e al disopra di gruppi e organizzazioni ufficiali. Vi è qualcosa che unisce i rivoluzionari, al di là delle idee specifiche di ciascuno, che è la necessità di difesa contro il rafforzamento del capitale e l'abbattimento di quelle istituzioni che precludono a tutti la via di un reale avanzamento verso una nuova realtà sociale.
Non è importante, credo, il risultato che potrà uscire immediatamente da queste intese; ciò che importa è il metodo con cui ciascun risultato, piccolo o grande, verrà raggiunto. Marzo ha insegnato anche questo.
La prima e la maggior forza di ogni potere è noto che sta nella divisione dei suoi oppositori. Il mondo non lo si cambia solo con le parole, con la sola propaganda delle idee, con l'esempio, solo con l'attesa che il capitale affondi nelle sue contraddizioni o che il regime si sfaldi. Vanno cercati i mezzi e i modi per lottare in massa e con radicalità; oggi, non domani.

Noi e loro.

Condannare ogni violenza equivale ad accogliere ed accettare tutte le violenze. Come il regime giustifica e premia la violenza dei suoi sbirri, che uccidono a norma di leggi che consentono di farlo, così c'è, dalla parte degli oppressi, una violenza, spesso certamente sterile, a volte cialtrona, che va però *capita* perché è il prodotto inevitabile di spiriti generosi che cercano in qualche modo di non condannarsi all'inazione e di esprimere la propria opposizione a questo sistema. Non essere d'accordo, dissentire, infuriarsi e scazzottarsi per azioni che finiscono troppo spesso per essere sterili di progressi, o fertili di repressioni, è affar nostro. Condannare, mandare all'inferno, assolvere, scomunicare, è compito di preti e magistrati: tutta gente che veste di nero.

Aut.

La situazione attuale del Paese e le condizioni sfilacciate e infiacchite di tutta la sinistra rivoluzionaria in Italia (i suoi illeggibili giornali di questi mesi ne sono un segno più che eloquente) pongono la necessità di una svolta.
O continueremo ad assistere a spettacolari e veramente poco chiare azioni di guerriglia, difficili da comprendere e da attribuire, o ad azioni sterili e slegate, messe in atto da una voglia di lottare e di fare che non sa o non vuole organizzarsi, e alla conseguente emarginazione delle masse popolari dalla costruzione attiva e autogestita del socialismo e del proprio futuro, o si cambia strada. Perché, dritto per questa, si rafforza solo lo stato, la violenza dei suoi sbirri, il potere della delega ai burocrati del socialismo annacquato, la credibilità della socialdemocrazia cattolica o unanimistica che siede, da destra a sinistra, nei parlamenti. E soprattutto si indeboliscono i lavoratori che devono essere i soggetti attivi della loro liberazione.

Aut.

Una serie di intese tra quanti hanno chiari questi pericoli e queste esigenze credo sia possibile, nonostante, diciamocelo pure, questi ultimi anni e la loro storia hanno portato molti nodi al pettine che ci hanno resi ancora più diversi e distanti, ma, contemporaneamente, ancora più affamati di comprenderci.
Sia chiaro che nessuno dimentica che esperienze di questo tipo lastricano anche la storia personale di molti di noi, riassumendosi in fallimenti e poche cose concrete.
Nessuno dimentica che nelle alleanze rivoluzionarie si è spesso traditi (gli anarchici a Kronstadt, la resistenza Makhnovista, la guerra di Spagna del '36 continuano a confermarcelo).
Ma è pur sempre meglio rischiare di essere traditi, nella costruzione di una lotta, piuttosto che tradirci ciascuno da noi, spegnendoci nel continuare a stare fermi, chiusi nei nostri cerchi di gesso, a guardare, a chiederci 'che fare?', a decidere il destino del mondo, e a continuare a non fare niente.

E se la «creatura» diventa mostro?

Note sul linguaggio, oggi

Giorgio Cremonini

« Abbiamo paura
o siamo falsi? »
(da una poesia su un muro di Bologna)

1. Una concezione moderna dello stato vuole che parte integrante di esso sia l'organizzazione del consenso: non perché, come accade nei *regimi cosiddetti totalitari*, le masse debbano obbedire agli ordini, ai divieti, alle direttive, ai consigli, persino alle suggestioni — ma perché, come accade nei *paesi cosiddetti democratici*, siano le stesse masse a credersi più o meno direttamente emanatrici di quegli ordini, ecc. Tutto deve apparire voluto da chi lo subisce — e deve apparire tale proprio a chi lo subisce. Tra la « persuasione occulta » e il « lavaggio del cervello », il Nuovo Stato espropria i suoi sudditi dalla conoscenza non in quanto diritto ma in quanto tecnica, cioè in quanto linguaggio. Ogni procedimento teso alla conoscenza di un evento non è che la riduzione di questo evento a un senso: è traduzione metonimica del « linguaggio generale della realtà » ad un linguaggio specifico che, proprio per la sua specificità, ne differisce — a un linguaggio che ripropone come parlante il Soggetto contro un presunto dominio del Referente. L'idea stessa di *scrittura* o di *discorso* rende necessaria la presenza di un Soggetto. Ed è proprio in questa necessità che sta l'equivoco maggiore: perché se, nel seguire il *dio borghese*, anche il Soggetto è morto (avendo perso i confini che lo determinavano), che cosa rimane? È possibile una conoscenza senza Soggetto?

2. La moderna cultura di massa, che è la formalizzazione più diffusa dell'esistente, parte da un presupposto « laico »: che la conoscenza non sia più possibile se non nella forma della ripetizione di quanto è già stato scritto. La sua forma estetica è il *mito*, cioè l'adattabilità della struttura ad ogni evento (e viceversa). Alla conoscenza ha sostituito il codice: conoscere significa soltanto ri-conoscere, cioè decodificare un linguaggio generale della realtà presentato come omogeneo, immodificabile, capace soltanto di ripetere se stesso all'infinito. Gli strumenti di tale processo sono evidentemente la scuola, ma, soprattutto, i *massa media*. Il fine è l'eliminazione della *coscienza pericolosa*, la coscienza di essere privati della conoscenza — e la sua sostituzione con l'*illusione intramontabile*. Produrre un discorso, una scrittura del « reale » non è che il rito di perenne iniziazione di cui parla Adorno, in cui ogni parola (l'uso stesso della parola) è diventata *parola d'ordine*, adesione alla Grande Menzogna dell'Ideologia. Parlare non è altro che lasciar parlare, attraverso le nostre labbra e i nostri gesti, il Linguaggio *altro*, il Linguaggio che forma-codifica l'ordine dell'esistente e, in ultima analisi, l'ordine del Capitale. Alle possibilità del linguaggio si sono sostituite le regole totalizzanti della lingua.

3. Contro questa invasione, il *movimento* (ammesso che una tale schematizzazione abbia un senso che non sia quello trionfalistico del « giovanilismo » ad oltranza) si produce come formalizzazione antagonista, con il proposito, più o meno dichiarato, di trasformare l'esistente o, quanto meno, di rifiutarlo. Il *movimento* produce quotidianamente una propria cultura, ovvero si produce quotidianamente come linguaggio: ma la lingua è davvero diversa? Non è un caso che il *movimento* si schieri preliminarmente, esattamente come la cultura di massa, contro il discorso teorico. La motivazione è semplice: esso sarebbe appannaggio tradizionale del Potere, il legame che unisce gli intellettuali al Principe, il marchio privilegiato dei suoi « consiglieri ». In altre parole, se l'operaio conosce 300 parole, il padrone ne conosce 3.000. Imparare le altre 2.700 non significa altro che acculturarsi, lasciare che il cerchio della cultura dominante si stringa ancora di più. Non si pone più il problema di usare le « armi della borghesia » per combatterla, troppe delusioni hanno già fatto seguito a questo sogno sessantottesco, troppi equivoci sono cresciuti sul disegno-utopia della cultura alternativa. Oggi si parla e basta, rifiutando la coscienza teorica del parlare. Contro ciò che paventa Barthes, sembra che « cultura di massa » e « cultura delle masse » coincidano.

4. Tuttavia, anche in questo vicolo cieco, sbocciano le speranze. Con 300 parole si può esprimere e rovesciare anche il mondo intero, quando c'è la libertà. Il *momento creativo* nasce come linguaggio spontaneo, destinato a lasciar trasparire significati indiretti — come *quotidiano fatto metafora*, perché solo il quotidiano può esprimersi in 300 parole (ma il quotidiano può essere racchiuso in 300 parole perché queste parole sono quelle volute e imposte dal discorso dominante che non concede altro spazio che quello alienato della quotidianità: esse sono la lingua della radio, della televisione, della stampa, della scuola — cioè della cultura non accademica). L'idea di fondo è lacaniana: « nell' inconscio (...) *c'è chi parla*, un soggetto nel soggetto, trascendente il soggetto ». Ma prima ancora è freudiana: è l'organizzazione semantica della *Psicopatologia della vita quotidiana*. Il lapsus come rimozione: ma il lapsus è anche l'eliminazione di una connessione semantica, è riduzione del linguaggio ad una forma metaforica predeterminata, condizionata. Non è più il soggetto che parla, ma c'è chi parla attraverso di lui, spostandolo dalla funzione di soggetto. L'inconscio è stato svuotato della sua soggettività ed invaso da un ordine che sceglie per lui anche il linguaggio. Non parliamo, ma siamo parlati. Non ci resta che l'illusione di dare un ordine diverso a questo linguaggio invasore. Ma è proprio il bisogno di organizzazione a segnare il salto di qualità, a rovesciare drasticamente l'utopia. Per far parlare questo presunto *soggetto nascosto* non basta rifiutare le regole (cioè la retorica dominante): bisogna fornirgli una scena, un teatro. La proposta teorica manca di sicurezza e di convinzione, si basa sul dogma dell'intoccabilità e inalienabilità dell'inconscio, sulla liberazione sempre possibile (quindi sempre presente) della schizofrenia. È

una visione a suo modo teologica del rapporto con il reale. Come tale non può che instaurare il rituale che permette di vivere il *nuovo* (il « linguaggio liberato ») nella forma autorevole del *già vissuto* e, in misura tutt'altro che trascurabile, della *complicità* (complicità fra simili e complicità fra Presente e Passato, anche se ciò che viene dichiarato è il contrario).

La prima forma della creatività è l'*autocoscienza*, cioè la liberazione del discorso nella forma del « personale » e quindi la sua *emancipazione* a «politico ». Essa nasce nella catacombe solipsistica dei « collettivi », nei ghetti dei raduni femministi: si parla davanti ai propri simili, quindi si parla per se stessi, un linguaggio per iniziati di cui non si ha paura perché non si ha più desiderio (o bisogno) di cultura; *la libertà è nell'essere se stessi*. In questo senso, la lacerazione tra cultura e libertà è netta. La parola diventa significante statico e autonomo, che non ha bisogno di conoscenza, perché è essa stessa, nel momento in cui viene pronunciata, conoscenza.

C'è in questa scelta (che solo apparentemente è rifiuto di altre scelte) un inequivocabile fondo di religiosità (la Parola è anche la Grazia), che non cessa di essere tale anche se sostituisce all'anima l'inconscio. La *messa in scena* del « personale » non si discosta infatti da quella *messa in scena* tradizionale che era la confessione; cambiano i confessori, così come cambiano (ma forse non sempre) gli argomenti; tra confessore e confidente la parità semiologica ha sostituito la subordinazione; e via dicendo — ma alla fine non cambia il senso dell'evento. Come in ogni rituale, « non si confessa senza la presenza almeno virtuale di un partner che non è semplicemente l'interlocutore, ma l'istanza che chiede la confessione »; perciò anche l'autocoscienza diventa « un rituale che si dispiega in un rapporto di potere » (Foucault). La sola conquista sembra essere l'abbassamento del livello di ripartizione del Potere, non certo la sua eliminazione dalla funzione di rapporto sociale sostitutivo, di tessuto connettivo stesso del *sociale*. Non è un caso che l'autocoscienza finisca per mostrare rilevanti analogie con alcune forme specifiche dell'organizzazione del consenso: si pensi alle interviste, alle inchieste televisive, alle riprese in diretta, alle chiacchierate e/o telefonate dai microfoni delle radio libere, e via dicendo a tutto ciò in cui l'apparenza di realtà costruisce una ideologia, cioè una verità come processo di falsificazione spettacolare. Tutto ciò fonda una nuova retorica del Potere, di cui tutti sono virtualmene partecipi: è il vecchio equivoco del contro-potere che riaffiora, sotterraneo e subdolo, tanto più efficace quanto più inincidente. Proprio le « parole in libertà » sono l'ultima maschera che il Potere ha assunto per nascondersi, costruendo un'apparenza di disponibilità totale, apparentemente dissolvendosi nella massa. La *sound revolution* ha trasformato la « società dello spettacolo » (cioè dell'immagine) in una civiltà della parola, dominata dal flusso incontenibile della parola e capace di produrre se stessa come forma ideologica del Potere, cioè come sua mistificazione, ma anche di recuperare all'interno del suo fascino (che non cessa di essere spettacolare) le possibilità di un discorso diverso. Ancora una volta è la lingua a vincere sul linguaggio.

5. Più in dettaglio, all'interno di questa illusione si possono riconoscere alcune formalizzazioni specifiche del discorso, prima fra tutte lo slogan. Per slogan si intende qui ogni tipo di concentrazione linguistica di un enunciato nella sua forma più rapida, evidente ed aggressiva; può fondarsi sulla semplice sintetizzazione di tipo metonimico (del genere « Donna è bello ») oppure sulla allusione ironica (come nei titoli de « L'Espresso »). In ogni caso esso ha valore sostitutivo: fornisce in forma ridotta un segmento più ampio di linguaggio. La pubblicità, ad esempio, non parla della merce, non la descrive, non si propone cioè come conoscenza, ma sostituisce alla merce (alla sua composizione, al suo prezzo, ecc.) una forma diversa, che diventa la sua forma-valore. Funzione dello slogan è la vendibilità del significante, tanto più generalizzata e affascinante quanto più immediata e facile. Tutto nello slogan è predisposto ad una forma di conoscenza obbligata e unidirezionale, senza possibili margini metaforici, senza che dal linguaggio possa in qualche modo trasparire il *non detto*. Quando uno slogan ha la funzione di esprimere, ad esempio, un programma politico (come avviene quando allo slogan si sostituisce quella sua variante simbolica che è il segno grafico: vedi la falce e il martello del PCI, il pugno chiuso di Lotta Continua, ecc.), è necessario che al lettore sia conosciuto il codice cui quel simbolo-slogan rimanda, esattamente come nel caso dei segnali stradali: lo slogan non può che riscrivere, in forma adulterata (e magari « spettacolare »), ciò che è già stato scritto *altrove*. Non procede quindi *verso* la conoscenza, ma *dalla* conoscenza. È stilizzazione privilegiata dell'esistente, che usa una struttura accessibile anche alle famose 300 parole. Tuttavia si regge solo in quanto ha bisogno della complicità nel codice. È infatti linguaggio iniziatico (pena la sua comprensibilità e, paradossalmente, la sua universalità). Affonda in una delle regole basilari dell'iniziazione di massa, cioè nella riduzione del Referente a Modello. Del resto lo slogan ha anche antenati illustri: si pensi all'uso della « citazione » nella cultura accademica, cioè al rimando, attraverso una frase, ad un intero libro o altro — alla riduzione come figura essenziale della divulgazione. Lo slogan si distacca dalla citazione solo in quanto afferma una complicità totale anziché una complicità privilegiata; in altre parole è l'equivalente non accademico e di massa della citazione, della quale condivide la funzione mitica che tende a spiegare l'evento (cioè a trasformarlo in senso) attraverso il suo inserimento nello stereotipo, logico approdo della convergenza di due processi come quelli di riduzione e di iniziazione.

6. Apparentemente al polo opposto, se non altro per la sua prolissità, sta quello che viene bruscamente chiamato il « sinistrese », che alla icasticità dello slogan sostituisce un fluire apparentemente coordinato di parole. In realtà si tratta di una falsa organizzazione del discorso, resa evidente dall'iterazione quasi ossessiva di stereotipi come « andare a un confronto », la « verifica », il « territorio », ecc., e di allocuzioni indeterminate come « cioè », « al limite », « nella misura in cui ». Gli stereotipi del tipo sopracitato hanno una funzione equivalente a quella degli slogan: il termine « territorio », ad esempio, ha un suo senso solo se iscritto in un codice conosciuto, che è l'uso ripetitivo e implicitamente deformato del linguaggio. Le allocuzioni non hanno invece altra funzione che quella di costruire uno spazio tra i diversi slogan, cioè un tessuto connettivo tra i brandelli del codice. Ne deriva una impressione di fluidità che il discorso, ridotto alla sua essenzialità di slogan, aveva perduto. Il procedimento ha tutta l'apparenza di una razionalizzazione retorica, ma al tempo stesso scopre nella sua costruzione ad incastro la costrizione mitica del razionale, il presentarsi come forma chiusa, come modello astratto,

cui si possono adattare, con estrema intercambiabilità, tutti i discorsi possibili. In altre parole, la fusione fra gergo (gli stereotipi) e genericità (le allocuzioni) non fa che proporre una costruzione razionale in cui i significanti potrebbero essere spostati da una casella all'altra senza particolari mutamenti di senso. Ed è grazie a questo dominio della parola sul linguaggio, del suono sul senso, che il discorso si rivela per autoritario: c'è infatti, prima del recupero della funzione della retorica, l'emergenza di una precisa funzione « spettacolare »: l'*abbellimento* del discorso attraverso la maschera della spontaneità, ma anche attraverso il recupero, in sé gratificante, di quelle *figure* che sono già diventate di uso comune in quanto slogan.

7. Tutte queste forme di linguaggio finiscono così per rivelare un tratto in comune: sono connotate nel segno della violenza. Violenza della persuasione mascherata, violenza della complicità nel codice, violenza della razionalizzazione, violenza del rituale. Il linguaggio è sempre un legame che unisce dominante e dominato. La ribellione non investe altro che il *segno* del Potere; non si rivolta alla logica dell'esistente, ma la ribadisce in una forma *altra*. Ma la violenza stessa fa parte del linguaggio generale della realtà — anzi, nel sistema capitalistico (come ovviamente in tutti i sistemi totalitari) la violenza è la radice profonda dell'esistente. Essa trapela quotidianamente, in due forme apparentemente diverse, ma in realtà speculari: la repressione e la rivolta del terrorismo. La violenza è diventata strumento di espressione privilegiato, cioè codice del linguaggio stesso. Il furto del superfluo, ad esempio, anziché introdurre come fatto concreto una nuova « teoria dei bisogni sociali », si configura a livello di slogan, in cui tutto è già stato detto. Non esistono più nel gesto le motivazioni (per esempio la « violenza della liberazione » di cui parlava Marcuse), perché è il gesto stesso ad essere la sua motivazione. Il dominio del linguaggio è dunque diventato dominio del « linguaggio encratico », cioè del linguaggio che « si produce e si diffonde sotto la protezione del potere » e che è « statutariamente un linguaggio di ripetizione » (Barthes). Le Brigate Rosse hanno compreso perfettamente le regole del gioco — hanno capito cioè che il terrorismo si sostiene solo attraverso gesti ripetuti; e infatti ripetono lo stesso gesto contro bersagli diversi ma equivalenti. Sembrerebbe fare eccezione solo il « caso Moro », ma gli organi d'informazione (quindi il Potere) hanno compreso che non c'era di fatto differenza e l'hanno banalizzato come di dovere attraverso un uso (peraltro maldestro) di una tecnica da film giallo di serie B, attraverso una serie convulsa di colpi di scena fittizi che, mentre intendevano drammatizzare l'evento (quindi fornirne una versione «spettacolare»), non ottenevano in realtà altro risultato che quello contrario di annullare ogni *suspence*. Al di là di ogni valutazione specifica dei casi, ciò che colpisce nel moderno terrorismo è la convergenza di posizioni che esso dimostra in ogni momento con il Potere. la violenza si è fatta ideologia totale, surrogato del « linguaggio generale della realtà » e, come tale, intride ogni forma del *sociale*, sia quelle dominanti che quelle dominate. Il risultato non può essere altro che la totalità dell'integrazione e la fine di ogni possibilità rivoluzionaria.

8. « La libertà coincide con la conquista del potere o con la lotta contro di esso? » si chiede Pietro Bonfiglioli; « L'idea (non anarchica) di una libertà *senza potere* e tuttavia ricca di *poteri*, è una risposta certo indeterminata, ma su cui vale la pena di lavorare ». Può darsi infatti che, come nel mito di Frankenstein, la nuova « creatura » si dimostri inconciliabile con il suo creatore, anche se tutto di essa (persino il suo linguaggio) sia stato costruito a sua immagine e somiglianza. E può anche darsi che la sua maschera, così apparentemente diversa per le cicatrici, ma così profondamente uguale nel disegno che la determina, improvvisamente si sgretoli e si frantumi, *come in una risata*.

9. La teoria della « merce rubata » di Barthes illumina e insieme delimita le possibilità effettive di sopravvivenza dell'avanguardia, spiegandoci anche il nascere di nuove false (volutamente false) strutture linguistiche (come quelle che vanno dalla *pop art* all'*iperrealismo*): l'uso criticamente rovesciato del linguaggio di massa, l'esasperazione della superficie e della struttura perché superficie e struttura sono oggi la sola realtà possibile. C'è al fondo di queste scelte un uso ironico della mimesi, della ripetizione, che dissolve nell'iterazione ossessiva la struttura stessa e ne fa un gioco macabro (come non pensare ai « morti » di Andy Warhol?). Rubare una merce non significa soltanto cambiare il nome del proprietario, ma significa (può significare) alienarla dal suo valore di merce e dalla sua forma di *serietà* (la *serietà* dell'esistente). In questo senso, anche all'interno delle forme equivoche sopra rapidamente passate in rassegna, il *movimento* è anche capace di dilatare il furto, di trasferirlo non ad un nuovo proprietario, ma ad un nuovo Soggetto, non più individuale e disperso come nel passato, non più irreggimentandolo e codificandolo in uno dei tanti possibili « ismi » — ma, al contrario, rifiutando, con l'ironia, l'illusione di un codice antagonista. La nuova avanguardia affonda sempre nella cultura di massa, riconoscendosi inseparabile da essa perché inseparabile dal mondo che la contiene. L'esasperazione del significante di massa non equivale alla sua ripetizione passiva, ma fa intervenire un processo di sovra-significazione, cioè una « donazione di senso » che si compenetra con il senso dato, con il senso (e non la struttura) dato come referente.
L'avanguardia ha insegnato quindi a non avere paura dell'appartenenza al Capitale. Ha insegnato a lasciar parlare proprio ciò che si pretendeva tacesse, cioè l'inconscio invaso, l'inganno radicale. Ma soprattutto ha insegnato che forse la sola liberazione possibile sta nell'ironia: e ha costruito la parodia dell'esistente conferendole gli stessi valori estetici dell'esistente.

10. Se ogni discorso è già stato detto, la sua ripetizione non può essere altro che la sua forma parodica: la parodia involontaria e priva di direzioni dei « consiglieri » ottusi e quella istintiva e lacerante dell'insoddisfazione. Della prima si è parlato in pratica fino adesso. Della seconda si può dire solo che forse è molto giovane, ma egualmente « ricca di *poteri* ».
La parodia dell'esistente è tanto più efficace e *violenta* quanto più fedele alla necessità della mimesi: è compresenza, all'interno dello stesso segno, del senso codificato e di un senso che gli si oppone, cioè di un *non senso*. Come direbbe Deleuze, essa è innanzitutto « paradosso ». Cresce su una equivalenza: la parodia sta alla totalità dell'esistente come la schizofrenia sta alla totalità del Capitale (secondo il noto spunto di Deleuze e Guattari). Ma proprio per questo alla fine *uccide il Padre*. Il nuovo mito della liberazione non è l'Anti-Edipo, ma quella « imitazione di Edipo » che è il mito di Frankenstein. Quando tutto sembra

perduto perché ridotto a pura imitazione, ecco aprirsi il margine scandaloso della metafora, la piaga che si scava nel linguaggio chiuso e permette di guardare dall'interno verso l'esterno e dall'esterno verso l'interno; permette di riappropriarsi di un perduto rapporto con la totalità alienata del reale. Permette l'affermazione dell'*incoscienza critica.*

Il linguaggio della cultura di massa ha nella propria struttura stereotipa e iterativa quel tanto di « meccanico » che Bergson diceva essenziale al « comico »: la meccanicità della ripetizione che sostituisce alla tragedia la sua forma ripetuta che non può essere altro che comica, « perché », come dice Marx, « l'umanità si separi *gioiosamente* dal suo passato ». La « creatura » di Frankenstein cessa di essere imitazione dell'uomo quando diventa « mostro », quando nell'intrico di componenti che lo costruiscono nasce il desiderio di essere uguale fino in fondo all'uomo. L'esasperazione diventa la molla della coscienza, il salto di qualità dalla parodia involontaria alla parodia liberatrice. Il solo modo di essere vivi sembra consistere ormai nel vivere la parodia di quel rituale che il Capitale vuole che sia la nostra vita: ma viverla volutamente, e non con la cecità ottusa del « sinistrese », non con la falsa libertà del rituale radiofonico-confessionale, non con l'adozione speculare della repressione. Viverla in quanto parodia, perché, come dice Bachtin, « la parodizzazione è la creazione di un *sosia scoronizzante*, è sempre *mondo alla rovescia* ».

Piano sul pianeta

Felix Guattari

Niente di meno marginale di questa questione dei margini, che attraversa ogni epoca e spazio. Senza passaggio nel margine nessun problema di trasformazioni sociali, d'innovazioni, di mutazioni rivoluzionarie... ma perché l'Ordine, la Legge, la *bonne* [1] Forma, sembrano dover sempre riprendere il sopravvento? Si dovrebbe allora postulare l'esistenza di una sorta di entropia semiotica a vantaggio delle significazioni dominanti, ed il cui aumento sarebbe inevitabile, a misura del ritorno dei flussi su oggetti definiti, su territori chiusi, buchi neri, assicurando questa completezza, questa chiusura, e annodando la gerarchizzazione delle formazioni sociali?

Ma bisogna diffidare delle metafore termodinamiche... Nessuna necessità di principio di una circolarità azione-reazine, del ritorno alla condizione iniziale... Le leggi di una scienza della storia auto-rappresentativa, in quanto ingiunzioni morali astoriche, mancano i nessi micropolitici che ne costituiscono la trama più autentica. Occorre ormai rinviare costantemente alla specularità di ogni termine che sembri contenere l'alternativa tra libera scelta e destino, (qualsiasi possa essere la presentazione « dialettica » che se ne propone) e disfarsi dei valori e delle norme aprioristici, come valutazione, trasvalutazione, linee evolutive ed involutive del sociale. Nessuna via regale al cambiamento; piuttosto molteplici vie d'accesso a partire da:

— il ripiegamento collettivo delle « scelte preferenziali », portate dalle diverse componenti di un rizoma economico-ecologico-tecnico-scientifico;

— le molteplici *destinazioni* possibili, come vengono semiotizzate dagli agenti sociali di qualsiasi natura, di ogni tipo, margini compresi.

Ciò significa che una vera rivoluzione è oggi possibile? O piuttosto che una rivoluzione molare, visibile, di grande effetto, è diventata inseparabile — e come tale fascista-stalinista — dall'espansione, dalla dilatazione delle rivoluzioni molecolari che impegnano l'economia del desiderio? In altre parole, rifiutata ogni causalità a senso unico ed un significato univoco della storia, la prova del reale e della verità deriva, da questo punto di vista, da una sorta di dialettica a ritroso, capace di combinare le contraddizioni senza mai risolverle, e di estrarre, da vecchi falsi problemi come da situazioni di impasse residui di asignificanti, macchinismi deterritorializzati da ogni dove, proprio mentre tutto sembra essere perduto.

Consegue la tendenza che i vecchi sistemi totalitari-totalizzati, stratificati, bloccati su di un referente trascendente, perdono la loro consistenza, e non possono conservare la loro capacità di manomissione dei grandi insiemi sociali che alla condizione:

— di concentrare il loro potere;

— di miniaturizzare i loro strumenti di coercizione.

Fra gli *n* scenari possibili, due sono gli estremi:

— Il consolidamento e la stabilizzazione del *capitalismo mondiale integrato.* Questo nuovo tipo di capitalismo risulta da trasformazioni e adattamenti reciproci tra capitalismo occidentale e le diverse forme di capitalismo di stato, e integra, nell'ambito del sistema mondiale, le differenti componenti di società, classi e caste fondate sulla selezione e segregazione sociale. Ramificati sull'intero pianeta, i suoi centri decisionali tendono ad acquistare una certa autonomia rispetto agli interessi nazionali delle grandi potenze, e a costituire un tessuto complesso, non più esattamente localizzabile in uno spazio politico delimitato (tessuto dei complessi energetici, dei complessi militari-industriali, ecc.). Il suo modo di intervento implica un costante raffor-

[1] Nel doppio significato di « buona » e di « governante », ad indicare il ruolo di *passe-par-tout* teorico attribuito al concetto di forma [N.d.T.]

zamento del reticolo dei mass-media.
— *Una proliferazione di margini, minoranze e autonomie* (antiche e nuove), che comporta una efflorescenza delle singole forme di desiderio (individuali e/o collettive) e la comparsa di un nuovo tipo di segmentarità sociale in grado di espropriare le maggiori formazioni di potere degli stati-nazioni.

Una stabilizzazione del capitalismo mondiale integrato.

Data la triplice equazione:
— Inflazione dei flussi demografici.
— Straniamento progressivo dei flussi di energia e di materie prime.
— Accelerazione della concentrazione macchinica e informatica può risultarne, nel quadro di questa prima ipotesi, *un rimaneggiamento degli antagonismi di classe nei paesi sviluppati*, vale a dire:
— Recessione relativa del numero dei posti di lavoro nei settori industriali sui quali si fondano l'economia di profitto e il capitalismo di stato. Indipendentemente dall'andamento della domanda di mercato, la crescita degli impieghi del settore produttivo tende in effetti ad essere limitata dal « debito » mondiale di energie e di materie prime.
— Integrazione sempre più accentuata dei settori più « privilegiati » della classe operaia nell'ideologia, nell'idea di vita e negli interessi della piccola borghesia; e sviluppo di nuovi ambiti sociali di « non garantiti »: immigrati, donne supersfruttate, lavoratori precari, disoccupati, studenti senza sbocco professionale, assistiti di ogni tipo...
— Comparsa di zone di sottosviluppo all'interno delle grandi potenze.

La posta in fallimento delle economie tradizionali e l'effetto della decentralizzazione industriale conducono a rivendicazioni regionalistiche e a movimenti « nazionalitari » sempre più radicalizzati.
— Saranno determinanti, nella ristrutturazione degli spazi industriali, senza lo schieramento di un « capitalismo periferico » problemi socioeconomici (il calcolo dei « rischi » sociali) piuttosto che i condizionamenti tecnici.

Nel corso dei decenni, le classi operaie e piccolo-borghesi delle città industriali hanno « beneficiato »:
1. dell'esistenza di mezzi di produzione meno integrati e meno meccanizzati di quelli attuali;
2. del supersfruttamento delle colonie.
A parte le categorie di lavoratori altamente qualificate, queste classi dovranno essere « rimesse al passo », e dovranno rinunciare a un certo modello di *standing* e a un certo numero di « privilegi acquisiti ». Qui più che la concorrenza fra le grandi potenze per l'acquisizione del primo posto è in questione l'instaurazione di una nuova segregazione sociale, omogeneizzata sulla gerarchizzazione del pianeta. Mentre nei paesi più poveri verranno impiantate *élites* operaie e tecno-scientifiche al più alto livello, al contrario nei paesi più ricchi sussisteranno immense zone di miseria.

— La ristrutturazione del capitalismo nelle antiche potenze industriali passa dunque nella rimessa in causa delle conquiste sociali più tradizionali, alle quali le classi operaie sono molto legate: salari sociali differenziati (assistenza sociale, alloggi ecc.); convenzione collettiva, arbitrata dal potere di stato; protezione da parte della forza di stato delle grandi branche economiche (imprese di stato, imprese nazionalizzate, società miste, imprese sovvenzionate...). Dal punto di vista del capitalismo integrato una simile produzione saprà trovare la sua giustificazione solo se potrà riguardare settori a tasso di profitto limitato o nullo (allestimento di infrastrutture, servizi pubblici ecc.). Ma nei settori di punta i *managers* delle multinazionali intendono disporre della più ampia libertà di azione per decidere, per esempio, trasferimenti di impianti (a livello regionale, nazionale, continentale), o scelte nel settore tecnologico-energetico, ecc.
— Il problema si pone in termini diversi per le burocrazie dei paesi dell'Est, ma gli obiettivi di un massimo sfruttamento si ritrovano dietro i dibattiti sull'interesse, la riforma della pianificazione, ecc.

Un rimaneggiamento della divisione internazionale del lavoro.

— Il capitalismo del XIX secolo aveva conquistato il suo pieno campo di azione solo in quanto erano state abbattute le barriere degli spazi e dei rapporti sociali del vecchio regime (che era ancora segnato dal feudalesimo).
Oggi sembra che le barriere nazionali, le « franchigie » nazionali, gli equilibri di classe come si sono composti e stratificati nella vecchia Europa, e in particolare nell'Europa mediterranea, costituiscano un ostacolo oggettivo alla nascita del capitalismo del XXI secolo e alla nascita di una nuova classe dominante mondiale, (forgiata a partire dalle aristocrazie borghesi e burocratiche dell'Ovest e dell'Est).
— La crisi mondiale attuale ha per obiettivo in ultima analisi la messa a punto di un nuovo Processo generale di assoggettamento economico e politico della forza collettiva di lavoro a dimensione planetaria. Il deperimento progressivo delle vecchie forme di capitalismo di stato a vantaggio delle tecnostrutture e dei poteri multinazionali (la deterritorializzazione dei centri decisionali in rapporto alle entità nazionali) si accompagna a:
— una promozione reattiva di un certo numero dei paesi del terzo mondo, correlativa a una tensione duratura sull'insieme del mercato delle materie prime;
— un impoverimento assoluto di centinaia di milioni di individui abitanti i paesi che non partecipano a questo « decollo » economico;
— un supersfruttamento delle regioni e dei paesi intermedi fra quelli superricchi e quelli superpoveri.
— Rapporti sempre più complessi fra l'Est e Ovest non solo nell'ambito economico, ma anche per il controllo del pianeta: cooperazione sempre più stretta fra i tecnocrati, i burocrati, i politici, ecc. dei paesi delléEst e dell'Ovest.
— Cambio di direzione della corsa agli armamenti. Si tratta, oggi, più che preparare una terza guerra mondiale, di:

1. mantenere un equilibrio militare (e di conseguenza politico ed economico) fra le superpotenze;
2. conservare una distanza sufficiente fra queste ultime e le « seconde potenze »;
3. imporre, all'interno, un certo tipo di modello centralista nell'ambito militare, in quello poliziesco, energetico, tecnologico, ecc.

Da notare che è forse quest'ultima preoccupazione che condiziona le prime due. Essendo ormai compromessi i vecchi modelli di centralismo politico, al capitalismo mondiale integrato diventa necessario superare la contraddizione apparente fra:
— il deterioramento relativo dei poteri nazionali in settori come quello dell'energia delle materie prime, degli impianti industriali, delle scelte tecnologiche, della moneta, ecc.;
— la necessità di istituire nuovamente, di territorializzare la forza collettiva di lavoro su un nuovo tipo di formazione di potere.

La nuova aristocrazia mondiale (borghese-burocratica) continuerà a basarsi sulla gerarchia delle potenze internazionali, e tuttavia le sua tendenza è a non identificarsi con nessuna di esse in particolare (come ha avuto bisogno ieri di chiudere con il mito delle « duecento famiglie », le è necessario oggi prendere le distanze con quello del primato assoluto del capitalismo germano-americano. Il bersaglio reale è lontano da essere così concentrato. I focolai più virulenti del capitalismo vanno cercati tanto all'Ovest che all'Est o nei paesi del terzo mondo).

Una nuova separazione dei grandi sotto-insiemi internazionali.

La formula in corso di sperimentazione, che costituisce il « modello tedesco », (parallelo al tentativo di porre in atto uno « spazio europeo ») si sforza di conciliare:
— l'integrazione rinforzata di una aristocrazia operaia che si trova sempre più separata dal proletariato delle seconde potenze;
— un rafforzamento della capacità repressiva dei poteri statali, in particolare in tutti i settori che derivano dalla società civile;
— una piena disponibilità di fronte ai centri decisionali del capitalismo di stato (tessuto multicentrato, transnazionale, deterritorializzato).

Si tratta in definitiva di tenere insieme:
— *sul piano locale*: una riterritorializzazione idiosincratica della forza lavoro. (Ruolo primitivo del quadrato mass-mediatico nella modellizzazione degli individui, e realizzazione di un consenso maggioritario a favore dell'ordine stabilito);
— *sul piano europeo*: una gestione « comunitaria » del controllo sociale e della repressione;
— *sul piano mondiale*: un completo adattamento al nuovo funzionamento del capitalismo.

Si potrebbero ancora prendere in considerazione molti altri tentativi di ristrutturazione degli spazi economici e sociali da parte del capitalismo mondiale integrato, come:
— il progetto di forza interafricana basato sulla Francia e gli USA per controbilanciare gli interventi cubano-sovietici. Il solo risultato tangibile di tutte queste immissioni consiste in una manomissione rafforzata del capitalismo mondiale sull'Africa;
— il ruolo sempre più importante che sembra chiamato a svolgere il Brasile in America latina.

Questi diversi esempi mostrano che il ruolo di « gendarmeria internazionale », fino ad oggi delegato agli USA e all'URSS (si ricordi la questione di Suez), è passato nelle mani di istanze internazionali che, benché possano fondersi più difficilmente, non sono per questo meno implacabili.

Lo sviluppo a dimensione planetaria di un nuovo tipo di fascismo.

— Per certi aspetti, il capitalismo mondiale integrato avrebbe interesse ad economizzare al massimo le soluzioni autoritarie tradizionali, che implicano il sostegno e la conservazione di burocrazie politiche, di caste militari, e l'adozione di formule di compromesso con le strutture nazionali tradizionali, suscettibili di andare contro la sua logica transnazionale e deterritorializzante. Sarebbe piuttosto portato a riferirsi a sistemi di controllo duttili, implicanti mezzi miniaturizzati: preferibilmente una sorveglianza mutua da parte delle strutture sociali, dei lavoratori sociali, degli psichiatri e di una TV « accattivante », piuttosto che una repressione a base poliziesca. Una partecipazione volontaria degli individui alle istituzioni piuttosto che una pesante burocrazia che spezza ogni iniziativa...
— Tuttavia la crisi generale a lungo termine, che paralizza da alcuni anni l'insieme dei meccanismi economici, conduce ad un crollo dell'ideologia del capitalismo modernista, nel quale si è caratterizzato il terzo quarto del XX secolo. Gli antichi equilibri di classe, i modi tradizionali dell'arbitrato di stato fra i diversi sotto-insiemi borghesi, le garanzie politiche e giuridiche proprie della democrazia borghese; tutto ciò deve essere rimesso in discussione, come hanno chiaramente espresso i supermenagers della *Trilateral Commission*. Il capitalismo mondiale integrato non può sperare di sopravvivere se non alla condizione di controllare li funzionamento:

delle relazioni internazionali e dei grandi movimenti sociali (esempio: la manipolazione della « rivoluzione dei garofani » in Portogallo, o gli attuali interventi in Italia);

dei meccanismi di stato (compresi i sistemi giudiziari, da cui l'importanza dell'attuale resistenza nel settore degli avvocati e della magistratura);

delle strutture sindacali, dei comitati di impresa, ecc... Le contrattazioni sindacali dovranno ormai essere considerate come facenti parte integrante del funzionamento normale delle imprese, e i sindacati dovranno funzionare esattamente come un ufficio studi incaricato delle relazioni con il personale;

delle strutture sociali, delle scuole, delle università e di tutto ciò che concorre a modellare la forza lavoro collettiva;

dei sistemi della stampa, del cinema, della televisione ecc... e di tutto ciò che concorre a modellare la soggettività familiare ed individuale. Una contestazione, nella mente di un solo individuo, diventa rischiosa a partire dal momento

in cui potrebbe produrre un effetto di contaminazione. Diventa dunque necessario seguire molto da vicino i devianti e gli emarginati di ogni tipo, anche al livello delle loro reazioni inconscie.
— Ma niente è definito. Il capitalismo mondiale integrato si è dimostrato, fino ad oggi, assolutamente incapace di proporre qualsiasi soluzione riguardante i problemi fondamentali del pianeta (crescita demografica, devastazione ecologica, definizione di nuovi obiettivi di produzione, ecc.). Le risposte che intende proporre ai problemi dell'energia e delle materie prime non permettono nulla di buono per l'immensa massa delle popolazioni. Gli attuali organismi internazionali si rivelano incapaci di mediare i conflitti fra potenze; e sembrano aver assunto per principio, come una sorta di « pontefici della sicurezza », il ruolo di ordinatori, mediante conflitti militari endemici (le guerre del Medio Oriente, le guerre dell'Africa, ecc.). Non sembra una dimostrazione di demagogia ad oltranza sostenere che la disillusione e la collera, contro questa gestione degli interessi dell'umanità, vanno continuamente crescendo: il capitalismo lo avverte e si sforza di prendere tutte le misure per far fronte alla contestazione e alle rivolte.
— Il nuovo ordine totalitario, al quale lavorano gli « esperti » della *Trilateral Commission* e i managers del capitalismo mondiale integrato non può tuttavia venire semplicemente assimilato ai fascismi nazionali di tipo hitleriano e mussoliniano. Questo nuovo ordine sarà ovunque e in nessun luogo. Contaminerà il pianeta in intere zone, ma aree di libertà relativa circonderanno le zone di iperrepressione. E il tracciato di queste zone sarà a sua volta fluttuante. I suoi mezzi di azione non consisteranno unicamente negli strumenti del potere statale, ma in tutti i vettori che concorrono alla formazione della forza lavoro, al modellamento dell'individuo, all'imposizione di un certo stile di vita, vale a dire in una multitudine di sistemi di asservimenti semiotici, capaci di mettere in gioco la scuola, lo sport commerciale, i *media*, la pubblicità o tecniche di « assistenza » di ogni sorta (assistenza sociale, psicanalisi su vasta scala, animazione culturale).

La proliferazione dei margini.

— Il capitalismo mondiale integrato non mira ad uno schiacciamento sistematico e generalizzato delle masse operaie, delle donne, dei giovani, delle minoranze... I mezzi di produzione sui quali si fonda richiedono di per sé una certa malleabilità dei rapporti di produzione e dei rapporti sociali, e un minimo di capacità di adattamento alle nuove forme di sensibilità e ai nuovi tipi di rapporti umani, che « mutano » progressivamente. (Recupero pubblicitario delle « trovate » dei marginali; tolleranza relativa nei confronti delle zone di *laisser faire*...). In queste condizioni, una contestazione semitollerata, semincoraggiata e recuperata, potrebbe costituire parte intrinseca del sistema.
— Di contro, altre forme di contestazione si stanno rivelando, molto più insidiose in quanto attentano ai rapporti essenziali su cui è fondato questo sistema (il rispetto del lavoro, della gerarchia, del potere di stato, la religione del consumismo...). È impossibile tracciare una demarcazione netta e definitiva fra la marginalità recuperabile e gli altri tipi di marginalità che si impegnano sulla via di autentiche « *rivoluzioni molecolari* ». I confini, qui, sono in effetti fluidi e fluttuanti nel tempo e nello spazio. La questione consiste essenzialmente nel sapere se si tratta di un fenomeno che si collocherà alla periferia del sociale (qualunque sia l'ampiezza) o che lo rimetterà radicalmente in discussione. Ciò che caratterizza qui il « molecolare » è il fatto che *le linee di fuga si accompagnano alle linee oggettive di deterritorializzazione* del sistema, e creano un'aspirazione irreversibile verso nuovi spazi di libertà. (Esempio di una tale linea di fuga sono le radio libere. L'evoluzione tecnologica, in particolare la miniaturizzazione delle emittenti, che ne consente una sorta di *bricolage*, muove nella direzione di un'aspirazione collettiva ad un diverso mezzo di espressione.)
— Numerosi fattori devono essere presi in considerazione, sia sul piano « oggettivo » che su quello di nuove pratiche sociali, per valutare le possibilità di trasformazione rivoluzionaria per il futuro:
il capitalismo mondiale integrato e implicante un'accentuazione della segregazione sociale? Il capitale — all'Est come all'Ovest — non è niente altro che un *capitale di potere*, vale a dire un modo di semiotizzazione, di omogeneizzazione e di trasmissione delle diverse forme di potere (potere sui beni, sui territori, sul lavoro, sui subalterni, sugli « inferiori », potere sui vicini, sulla famiglia, ecc.). Solo la comparsa di nuovi modi di rapporti nel mondo e nel sociale permetterà di trasformare questa « fissazione libidinale » degli individui in questo sistema del capitale e nelle sue diverse forme di cristallizzazione del potere. In effetti, questo sistema può mantenersi solo se l'enorme maggioranza degli individui non solo vi partecipa, ma anche vi aderisce inconsciamente. Il rovesciamento del capitalismo moderno non è dunque solo una questione di lotta contro l'asservimento materiale e contro le forme visibili di repressione, ma implica, in primo luogo, la creazione di una molteplicità di funzionamenti alternativi;
— « fronti di lotta », di un genere del tutto differente da quelli che hanno caratterizzato fino ad oggi il movimento operaio tradizionale, non cessano di moltiplicarsi da una decina di anni (fra i lavoratori immigrati, le organizzazioni sindacali che contestano il tipo di lavoro loro imposto, i disoccupati, le donne supersfruttate, gli ecologisti, i « nazionalisti », gli psichiatri, gli omosessuali, i vecchi, i giovani...». Tuttavia i loro obiettivi finiranno per inserirsi nel quadro di « rivendicazioni » compatibili con il sistema? O piuttosto dietro questi movimenti inizieranno a proliferare vettori di rivoluzioni molecolari (non localizzabili sulle coordinate dominanti, autoriproduttivi dei loro assi di referenza, capaci di sviluppare al proprio interno corrispondenze sotterranee trasversali, e da ciò in grado di minare i vecchi rapporti di produzione, i vecchi rapporti sociali, familiari, i rapporti col corpo, il sesso, il cosmo...)?
queste microrivoluzioni, queste profonde rimesse in discussione dei rapporti di socialità non resteranno limitate ad ambiti ristretti del campo sociale? O piuttosto una nuova « segmentalità sociale » arriverà ad articolarle tra di loro senza ristabilire per il momento una gerarchia e una segregazione? In una parola, queste microrivoluzioni fini-

ranno per compiere una vera rivoluzione? Saranno capaci di farsi carico non solo dei problemi locali, ma della gestione di grandi insiemi economici?
Ripeto: avremo nuove utopie di « ritorno a... »? Ritorno alle origini, alla natura, alla trascendenza... Le linee di deterritorializzazione « obiettive » sono irreversibili: bisognerà farlo con il « progresso » nelle scelte e nelle tecniche, o non sarà possibile nulla, e sempre il potere capitalistico mondiale riprenderà il sopravvento.
Esempio: le lotte per l'autodeterminazione della Corsica, della Bretagna... È evidente che, nei prossimi anni, non cesseranno di rafforzarsi. Ma non si tratta di un « ritorno a... »? Se esse mettono in discussione il problema della promozione a una nuova Corsica, a una nuova Bretagna, siamo ancora al livello di una nuova Sarcelles, una nuova Yvelines...
Riscrivere il passato senza vergogna, sulla trama di un futuro aperto. Le rivendicazioni delle minoranze, per esempio, le rivendicazioni « nazionalitarie », a loro volta, possono essere portatrici di un certo tipo di potere di stato, di potere di assoggettamento, vale a dire portatrici di virus capitalistici;

quali saranno le forme di resistenza dei settori più tradizionali che si trovano isolati dall'evoluzione attuale del capitalismo mondiale integrato? I sindacati, i partiti della sinistra tradizionale, si lasceranno indefinitamente manipolare e recuperare dal capitalismo modernista, o piuttosto subiranno delle trasformazioni profonde?
— È impossibile predire come potranno essere *le forme di lotta e di organizzazione* realizzate in futuro dalla rivoluzione che si annuncia. Tutte le questioni qui restano aperte... tuttavia alcuni punti sembrano acquisiti, non tanto su ciò che essi saranno, quanto su ciò che non saranno:

esse non saranno centrate unicamente su obiettivi quantitativi, ma rimetteranno in questione le finalità del lavoro e, dunque, delle libertà e della cultura. Rimetteranno in questione l'ambiente, la vita quotidiana, la vita domestica, i rapporti uomo-donna, adulto-bambino, la percezione del tempo, il senso della vita;

non saranno centrate solo sulle classi operaie industriali-qualificate-bianche-maschili e adulte. (Fine del mito dei rivoluzionari delle fabbriche Putilov nel 1917). La produzione oggi non sarebbe in alcun modo identificata con l'industria pesante. Nella sua essenza, essa impiega altrettanto bene macchine utensili come calcolatori, operatori sociali come operatori tecnoscientifici; è inseparabile dalla formazione della forza lavoro a cominciare dal « lavoro » dei bambini, a partire dalla loro più tenera età; implica ancora quella cellula di « conservazione », di riproduzione e di formazione, che è la famiglia, e la cui gestione, nelle condizioni oppressive attuali, pesa essenzialmente sulle donne...
Le nuove forme di lotte non saranno concentrate unicamente su un partito di avanguardia, riconosciuto come soggetto promotore delle lotte, a partire dal quale l'insieme dei « movimenti di massa » dovrà determinarsi. Saranno policentriche, e le loro diverse componenti non dovranno accordarsi perfettamente a parlare lo stesso linguaggio stereotipato. Contraddizioni, anche antagonismi irriducibili, potranno esistere tra essi (ad esempio: il mascolino). La contraddizione qui non paralizza l'azione; è la prova di una posizione singolare, della messa in discussione di un « desiderio specifico ».
Non saranno incentrate sui quadri nazionali. Prossime alla realtà più quotidiana, riguarderanno allo stesso modo insiemi sociali debordando dai quadri nazionali. Oggi ogni prospettiva di lotta formulata unicamente in un quadro nazionale annulla in anticipo la propria efficacia, e i gruppuscoli, quelli più riformisti come quelli più rivoluzionari, che si prepongano unicamente come obiettivo la « presa del potere politico di stato » si condanneranno da soli all'impotenza. (Esempio: la soluzione del problema italiano non appartiene né ai socialisti, né ai comunisti, né alle autonomie! Essa implica quanto meno un movimento di lotta capace di svilupparsi in quattro o cinque paesi europei).
Non saranno centrate su un solo corpo teorico. Le loro differenti componenti elaboreranno, ciascuna al proprio livello e al proprio ritmo, modi specifici di semiotizzazione, per definirsi e per orientare la propria azione. Si ritrova qui la questione del degradamento delle molteplici forme di opposizione tra lavoro collettivo e lavoro scientifico e culturale, fra lavoro manuale e lavoro intellettuale.
Rifiuteranno la distinzione fra valori di scambio, valori d'uso e valori di desiderio. Questa distinzione infatti costituisce uno dei supporti essenziali delle formazioni di potere statiche e gerarchizzate, sulle quali sono fondati il capitalismo e la segregazione sociale.
— La produzione sociale sotto il controllo delle élites capitalistiche e tecnocratiche è sempre più separata dagli interessi e dai desideri degli individui. Essa conduce:

a una sopravalutazione sistematica di industrie che compromettono l'avvenire stesso dello spazio umano (corsa agli armamenti, centrali nucleari...);

a una sottovalutazione di valori d'uso essenziali (la fame nel mondo, la salvaguardia dell'ambiente...);

alla laminazione e alla repressione dei desideri nella loro singolarità, vale a dire la perdita del senso della vita.

In queste condizioni, la prospettiva di trasformazione rivoluzionaria, il farsi carico collettivo della vita quotidiana e una piena assunzione dei desideri a tutti i livelli del campo sociale sono divenuti inseparabili gli uni dagli altri.

Questo testo costituisce il piano di un intervento effettuato al *Colloque* del 3-4 giugno 1978 a Namur sul tema « *Les minorités dans la pensée* », organizzato da Jean-Pierre Faye. Traduzione dal francese di Paolo Pullega.

Lettere: Schedature, mense e falsari

Marisa Calistri, Donatella Capucci, Angelo Marano, Franco Parisi, Luigi Pignataro

Bologna, giugno 1978

Nel mese di giugno, in seguito all'occupazione dell'Opera Universitaria e all'esplosione drammatica del problema delle mense, si è molto parlato del Movimento Studenti Fuori-sede Non-garantiti.
A questo movimento sono state rivolte le più disparate accuse: corporativismo, massimalismo, populismo, non ultima quella di costruire e speculare su falsi, come quello delle schedature dei residenti nei Collegi Universitari. Cogliamo l'occasione offerta da questa rivista per far chiarezza sulle nostre posizioni, che solo con il contributo di tutti i compagni potranno essere rafforzate.
Il Movimento dei Fuori-sede Non-garantiti trae origine dal Movimento degli studenti del '77. Vi fanno parte compagni che hanno avvertito la necessità non solo di affrontare problemi particolari (come la difesa dei compagni in carcere), ma anche di elaborare e anticipare, per quanto è possibile, aspetti e comportamenti di una società socialista.
Dalle prime assemblee e dalle analisi delle nostre esperienze è emerso che l'Università « di massa » non è mai esistita. Solo il 7-8% degli studenti universitari è di estrazione proletaria, percentuale che viene ulteriormente ridotta sia per la carenza di infrastrutture che garantiscano la possibilità della frequenza, sia per la selezione sempre più dura promossa dai « baroni » che, rassicurati dall'appoggio delle forze politiche repressive, hanno totalmente cancellato le conquiste del '68 (gli esami non più nozionistici, gli appelli mensili, l'abolizione dei « buchi » sui libretti, ecc.).
A noi tutti è stato subito chiaro che i problemi universitari non possono essere disgiunti da quelli della classe operaia bolognese, che la questione delle case, dei trasporti, delle mense di quartiere, della sanità, dell'occupazione, potrà essere risolta solo se il movimento operaio se ne assumerà l'impegno direttamente.
I nostri obiettivi: portare questi problemi all'interno delle fabbriche, dei quartieri e delle sezioni, spezzare la cappa di immobilismo imposta dal PCI, combattere il sistema delle deleghe, affermare il principio che il potere sociale e quello politico debbono essere realmente gestiti dalla classe operaia. All'attuale società a struttura piramidale opponiamo una società retta da criteri egualitari.

Via gli untorelli!

Subito dopo il marzo '77 la rivista *Giorni Vie Nuove*, che ha il proprio referente nel PCI, pubblicava un articolo il cui scopo principale era quello di creare barriere fra studenti e popolazione ed il cui contenuto principale era il razzismo nei confronti dello studente meridionale e la messa all'indice di chiunque fosse « diverso », ove per diverso si poteva leggere « non bolognese », « non iscritto ad un qualche partito dell'arco istituzionale », « non in possesso di condizioni economiche sufficienti a permettergli di superare indenne il *carovita* che la città offre agli studenti ».
Da questa lucida analisi si poteva trarre un'altrettanto lucida conseguenza: tutti gli individui che non possono permettersi di pagare 50-80.000 lire per posto-letto e sopportare il carovita della città devono essere cacciati da Bologna. I disoccupati, gli sfruttati del lavoro nero, gli emarginati, insomma tutti coloro che non si identificano più con i partiti, i loro « intrallazzi » e le loro strutture burocratiche, da cui possono venire solo la promessa di riforme utopistiche e l'imposizione di sacrifici, hanno dunque manifestato dal marzo '77 ad oggi la propria rabbia, anche in modo violento, contro questa città « laida, grassa e bottegaia », solo per conseguire questo obiettivo. Il PCI si muove su due fronti, che qui schematizziamo:
1. A livello urbano: la riesumazione delle leggi fasciste che vietano di sedere in Piazza Maggiore; l'intensificazione delle retate e dei fogli di via; la ristrutturazione dei servizi dell'ATM con l'aumento dei biglietti, con l'abolizione delle fasce gratuite, con l'eliminazione di alcune corse, con la diminuzione della frequenza degli autobus; l'intervento della polizia in stabili pubblici sfitti da anni e occupati da lavoratori e studenti senza casa (Viale Vicini); il tentativo di costringere alla fame la fascia dei non garantiti, precludendo loro le uniche mense di quartiere esistenti, cioè le ex-mense universitarie (forse non tutti sanno che una importante conquista del '77 è stata l'eliminazione delle mense-ghetto per gli universitari e l'apertura di esse a disoccupati, sotto-occupati, pensionati, lavoratori non garantiti con la conseguente loro trasformazione in mense di quartiere); da ultimo la chiusura della sezione di D.P. ospitata nella Casa del Popolo del quartiere S. Donato.
2. Nell'ambito universitario: il piano Cervellati; l'approvazione del campus-lager di Ozzano (la nuova sede della facoltà di Ingegneria); la destinazione ai servizi di solo il 15% dei 22 miliardi stanziati per l'Università. E per quanto riguarda il pre-salario: il rifiuto dello slittamento richiesto dagli studenti per la sessione estiva degli esami, l'approvazione del principio della « provincializzazione » (che di fatto allontana da Bologna gli studenti residenti in una provincia sede di una propria università); la mancata costruzione di mense e alloggi; infine, nella perdurante atmosfera di caccia alle streghe, l'intervento della DIGOS contro la presunta occupazione degli studentati universitari, intervento che ha determinato la chiusura degli studentati stessi durante il periodo estivo e l'eliminazione di uno dei pochi centri di aggregazione a cui possono far riferimento i non garantiti.
Un appoggio determinante a quest'opera di repressione è giunto dalle pagine locali dell'« Unità », divenuta

sempre più strumento di delazione. Le assurde accuse di complotto e la criminalizzazione del dissenso sono state arricchite da una capillare e diretta gestione autoritaria dell'ordine pubblico, tendente a mascherare le carenze strutturali della città.
La speculazione edilizia, i consorzi socio-sanitari privi di personale e di mezzi, la ristrutturazione della ATM, i quartieri privati di un qualsiasi potere decisionale sono solamente alcune delle glorie di cui può vantarsi il potere gattopardesco che regge questa città.

Come si gestisce un circo.

L'Opera Universitaria è un baraccone creato dalla DC con la funzione di tradurre il concetto di università di massa nella spicciola pratica assistenziale della distribuzione di poche lire sotto forma di presalario o di sussidi miserabili che non superano le 100.000 lire annue.
Questo barraccone assistenziale è l'espressione del potere clientelare della DC, a cui si è associata la burocrazia delle sinistre in una operazione di potere che nulla ha a vedere con la tradizione culturale e di lotta della classe operaia. Nessun investimento, nessuna programmazione. Solo clientele, intrallazzi, incompetenza. Questo mirabolante circo, che pure registra un bilancio annuo di 9 miliardi, offre 718 posti letto per soddisfare una domanda 10 volte superiore, distribuisce circa 11.000 pasti al giorno (6.550 a mezzogiorno e 4.150 la sera) a 23.876 studenti non emiliano-romagnoli e 5.031 stranieri; non prevede l'istituzione di biblioteche, di attività culturali e di ricerche (dati forniti dall'O.U. e dalla Regione Emilia Romagna).
Vale la pena di spendere due parole sulle persone che compongono il Consiglio di amministrazione.
Il presidente, ignaro di tutto, anche di quello che firma, o è un fantoccio o interpreta il ruolo delle tre scimmiette. Su una eletta schiera di inetti e boriosi troneggia un novello stratega di marchingegni, formule e masturbazioni mentali, non ultima quella di mandare gli studenti a fare gli sciacquini presso le famiglie bolognesi. Seguono tre sedicenti rappresentanti degli studenti, istallati ormai da un triennio: uno di essi è velinaro di Via Barberia, un altro è un fantasma di comodo a cui preme solamente la poltrona, il terzo si è fatto sentire solo quando, dovendosi spartire un miliardo per la gestione di sussidi-libri, voleva offrire una fetta della torta alla libreria di C.L. « Terra Promessa », da tutti ormai conosciuta, dopo il Marzo, come « Terra Bruciata ». I veri gestori del circo, comunque, sono due individui che, come ai tempi di De Gasperi, sia pure con tessera di colore diverso, e reduci (assai dubbi) del '68, sono riusciti: il primo a crearsi un enorme centro di potere grazie a leggine da lui stesso elaborate e a concordare contratti d'oro con CAMST e CONOR, all'insegna della regola politica del do ut des; il secondo a condurre in modo personale un sindacato, o meglio un centro di interessi corporativi che promuove rivendicazioni solo di natura monetaria, mai rivolte ad aumentare l'occupazione e a difendere la salute dei lavoratori. Ha voluto la serrata delle mense, compiuta in luglio al grido di « Non vogliamo far mangiare gli hippies e quelli che scrivono sui muri PCI spie », e ha ottenuto che i giorni di sciopero o di assemblea permanente, mentre gli studenti venivano cacciati, se non malmenati, fossero pagati normalmente al personale « scioperante ».

I fatti di luglio.

Ora l'O.U. è diventata lo strumento di attuazione del piano Cervellati, diretto a provocare l'espulsione fisica da Bologna del corpo estraneo rappresentato dagli studenti fuori-sede. In questa logica si inseriscono:
a) la costruzione di studentati-ghetto-dormitorio, come il S. Leonardo, Miramonte, S. Vitale, dove le camere singole sono diventate doppie, quelle doppie quadruple, dove (per esempio nel S. Leonardo) manca la cubatura d'aria minima per ogni abitante, dove è scarsa la luce sia artificiale che naturale, dove l'aereazione è insufficiente e ci piove dentro, dove non pochi studenti si alzano al mattino con eritemi su varie parti del corpo, dove non c'è spazio per studiare, per raggiungere un minimo di intimità;
b) il principio della « provincializzazione » che sottrae la garanzia di un posto letto a prezzo politico esclusivamente agli studenti figli di lavoratori (con un reddito inferiore a 1.800.000 lire), residenti, sfortunatamente, in una provincia sede di Università (nonostante lo stesso Cervellati denunci, nell'introduzione del piano, le deficienze delle università meridionali);
c) l'introduzione dei tesserini nelle mense del quartiere Irnerio (ex-mense universitarie);
d) la mancata costruzione di nuove mense, case, biblioteche.
Se c'erano dei dubbi sulle linee politiche di fondo a cui l'O.U. si ispira e sui mezzi che intende usare per far passare le sue scelte, gli ultimi avvenimenti li hanno chiariti.
Nell'attesa assemblea pubblica (erano anni che la chiedevamo) tenutasi il 7 luglio nell'aula Bigari, dove erano state invitate le forze politiche e sindacali (entrambe latitanti), l'O.U. ha illustrato le sue proposte provocatoriamente restrittive e antiproletarie, mettendo in luce la precisa volontà di non discuterle con gli studenti. L'impressione che si aveva in quell'assemblea era che l'O.U. non avesse assolutamente l'intenzione non solo di accogliere le controproposte, ma neppure di ascoltare le critiche che venivano avanzate da molti compagni (critiche, tra l'altro, corredate da documenti vari venuti in possesso degli studenti durante l'occupazione dell'O.U. in giugno, e più che sufficienti a dimostrare la vergognosa incoscienza amministrativa dei consiglieri).
Ormai la volontà dell'O.U. è chiara: in accordo col PCI (piano Cervellati) vuole imporre a tutti i costi la sua politica, anche alimentando e strumentalizzando le tensioni che si verificano da tempo all'interno delle mense fra lavoratori e studenti. Alcuni giorni dopo l'assemblea, la zona universitaria affriva nelle ore di apertura delle mense una spettacolo estivo gratuito. Carabinieri e poliziotti facevano respirare aria di caserma a chi ancora rimaneva a godersi la calda aria democratica della città. Furono giorni di un diffuso rigurgito anti-studentesco. I sindacalisti avevano sparso la voce che i lavoratori delle mense venivano decimati come birilli da killers assoldati da quella accozzaglia di studenti, frichettoni, hippies, barboni, che intendono mangiare gratis nelle mense universitarie: e, dato il decreto Stammati sul blocco delle assunzioni, era impossibile il rimpiazzo dei lavoratori « deceduti ». Tutto ciò ha indotto il Consiglio di Amministrazione dell'O.U. a preoccuparsi dell'incolumità dei dipendenti; per garantire la continuità del servizio, ha richiesto l'intervento della forza pubblica nonché la protezione degli eroi distintisi nella battaglia scoppiata nel frattempo a palazzo Re Enzo, ove gli ercoli del servizio d'ordine del PCI avevano, con iniziativa di puro stampo squadrista, rinchiuso in un cortile e bersagliato con fionde, bottiglie, spranghe di ferro ecc. un gruppo

di compagni che avevano dissentito ad un dibattito fischiando un esponente DC.

Le nostre proposte.

La nostra lotta contro l'O.U. è tesa al superamento della politica assistenziale da essa seguita. Non bastano infatti i bei documenti sull'attuazione del diritto allo studio, sulla difesa degli studenti figli di lavoratori dipendenti, sull'ampliamento dei servizi, ecc., quando in realtà questi ultimi non vengono realizzati e il numero degli assegnisti diminuisce notevolmente (a Bologna si passa da 8.329 nel 1969/70 a 4.301 nel 1976-77; a Modena i presalariati scendono addirittura dal 28,3% del '69/70 al 5,95% del '76/77. Ciò è soprattutto conseguenza dell'immutato tetto fiscale fissato come titolo di merito per l'assegnazione, mentre il consistente e continuo processo inflattivo ha contribuito a realizzare di molto il valore nominale del reddito, rimanendo assai spesso immutato o addirittura risultando diminuito il suo valore reale (cfr. dati della *Commissione d'indagine e studio per l'Università e la ricerca scientifica in Emilia-Romagna,* Parte II, p. 4).
Noi miriamo innanzi tutto all'unificazione delle varie OO.UU. regionali e a programmare le scelte in modo che gli studenti non debbano sentirsi un corpo estraneo alla città che li ospita. Intendiamo promuovere la loro integrazione e rendere produttivo il loro apporto intellettuale alle esigenze del territorio. In questa prospettiva si inserisce il superamento dell'ottica del presalario, sostituita da servizi per alloggi, mense, trasporti, libri, assistenza medica e d'igiene mentale, attività culturali e sportive, senza escludere, in determinati casi, anche erogazioni monetarie e lo sganciamento di tali erogazioni dagli attuali tetti di reddito e di merito scolastico, il che richiede una nuova politica dei servizi, integrata alle esigenze della città e rivolta soprattutto ad assicurare case, mense, trasporti, libri.
1) *CASA*. Chiediamo l'impegno a garantire un posto alloggio a tutti gli iscritti allo schedario assistenza. Rifiutiamo le convenzioni-truffa di Cervellati (35-40.000 lire per posto-letto) che comportano di fatto l'istituzionalizzazione dell'affitto, per una casa di due vani, di 160.000 lire al mese, con disastrose conseguenze per le famiglie bolognesi in cerca di alloggio. Chiediamo che si proceda ad un reale censimento dello sfitto e del fitto, e all'occupazione delle case vuote da anni, visto lo stato di necessità attuale, imponendo ai proprietari un canone sociale (si veda la proposta di riutilizzo dello sfitto fatta dal PSI); chiediamo che si raggiungano convenzioni con l'Istituto Autonomo Case Popolari in modo da evitare la costruzione di studentati-ghetto e che si ricerchi l'integrazione delle due culture ancora oggi molto distanti fra loro, quella della classe operaia e quella studentesca.
2) *MENSA*. Non più mense-ghetto ma mense di quartiere. Oltre alle attuali mense e convenzioni con mense aziendali comunali (AMGA, ATM, MALPIGHI), proponiamo l'utilizzazione piena di mense tuttora sottoutilizzate, quali quelle delle Poste centrali e della Regione, e l'istituzione di altre mense fruibili da tutti. Ovviamente solo a questo punto si renderà necessario individuare nuovi criteri per regolarne l'accesso (convenzioni con leghe di disoccupati, fabbriche, enti pubblici). Per migliorare il funzionamento delle mense e ridurre notevolmente i costi, chiediamo l'istituzione del Centro annonario, il cui progetto si è perduto da anni nei meandri della burocrazia comunale. Su tale Centro si deve aprire un dibattito riguardante il modo di programmarlo come luogo di produzione dei pasti e successiva distribuzione ai terminali (mense di quartiere, scuole, ecc.), oppure come magazzino e centro di preparazione delle derrate per terminali dotati di cucine proprie. Riteniamo infine un obiettivo immediato l'aumento degli organici della mensa, per migliorare le condizioni di lavoro degli operai addetti (la legge per l'occupazione giovanile deve essere applicata).
3) *LIBRI*. Rifiutiamo l'attuale gestione del servizio libri che comporta un fatturato di 800-900 milioni l'anno a profitto della Cooperativa libraria. Tale gestione distribuisce libri allo

— Comm. mensa → per conoscenza

Contestare per iscritto alla CAMST

Mensa 100/300
Bo 6/6/77

Spett.le Amministrazione
Opera Universitaria
SEDE

Con la presente sono a segnalare a questa Spett.le Amministrazione che oggi nel corso del servizio di mezzogiorno ho ricevuto numerose lamentele riguardanti la pietanza costituita da " stracotto di vitellone"con fagioli ; lo stracotto di vitellone risultava essere talmente duro da non poterlo tagliare con il normale coltello mentre fra i fagioli sono stati rivenuti sassolini che allego alla presente.Per quanto riguarda i sassolini (che allego) posso affermare che non é la prima volta che cio' accade, per quanto riguardo lo stracotto ho già provveduto ad avvertire il Sig.Monachini, affinché non lo rimetta piu' in menu'

Distintamente

IL RESPONSABILE

Comm. mensa → per conoscenza

Contestare alla CAMST per iscritto dopo la relazione Turchetto

Mensa 100/300
Bo 7/6/77

Spett.le Amministrazione
Opera Universitaria
SEDE

Con la presente sono a segnalare a questa Spett.le Amministrazione che durante il servizio di mezzogiorno del 31 Maggio c.a. un gruppo di tre ragazzi ha eppresso la volontà di mettere per iscritto e conseguentamente far pervenire a questa Spett.le Amministrazione la constatazione che la pietanza costituita quel giorno da "bocconcini di vitello alla cacciatora con piselli"era decisamente scarsa.

Io non ho potuto che constatare la veridicità e convenire con i ragazzi circa l'opportunità di contestare un pasto simile anche se non é possibile provare cio' per mancanza di attrezzature quali ad es. una bilancia.

Con la speranza che simili fatti non abbiano da ripetersi.

Distintamente

IL RESPONSABILE

stesso modo in cui Lauro distribuiva pasta e scarpe in cambio di voti, e provoca non solo inconvenienti come quello di consegnare i libri a maggio-giugno (quando cioè i corrispondenti esami stanno per essere o sono già stati sostenuti), ma anche quello di moltiplicare le ristampe con una lievitazione dei prezzi di copertina di oltre il 20%. Chiediamo l'istituzione di biblioteche di quartiere e il potenziamento di quelle esistenti, in modo da offrire strutture utilizzabili da tutti. Intendiamo aprire un dibattito sul contenuto dei libri e incoraggiare la ricerca sui problemi del territorio.
4) *TRASPORTI.* Chiediamo l'attuazione di una politica che tenda realmente, e non solo a parole, allo sviluppo del mezzo pubblico a scapito dei mezzi privati. Chiediamo il potenziamento della rete tramviaria e l'abbonamento mensile a prezzo politico per determinate fasce di reddito.

A proposito di schedature...

Durante l'occupazione dei locali dell'O.U. i compagni del Movimento sono venuti in possesso di numerosi documenti interessanti, tra i quali una raccomandata a mano, datata 26/4/78 e inviata dall'O.U. alla Procura della Repubblica di Bologna, comprovante l'esistenza di elenchi degli studenti accolti nei collegi universitari. Tali elenchi erano corredati, per ciascun studente, della rispettiva collocazione politica. QUESTA È UNA SCHEDATURA NEL PIENO SIGNIFICATO DEL TERMINE.
La responsabilità di un atto così grave ricade interamente sul Consiglio dell'O.U. che, venendo meno ai propri doveri d'ufficio, non ha comunicato l'esistenza degli elenchi agli studenti stessi e ha coperto deliberatamente questa ignobile manovra, promossa da figure non troppo oscure che ormai da tempo si muovono su questo terreno (si ricordi le schedature favorite dal PCI nei quartieri e nelle fabbriche per criminalizzare ogni tentativo di opposizione alla sua politica anti-proletaria e repressiva). Nell'assemblea del 7 luglio si sono chiariti i fatti; si è vista la faziosità, la falsità, l'arroganza dei consiglieri dell'O.U., i quali inutilmente hanno cercato di scaricare la colpa gli uni sugli altri. Si è arrivati all'assurdo: si è negato di conoscere l'elenco delle schedature quando è provate che su questo stesso elenco si è tenuta una riunione del Consiglio di Amministrazione, a seguito della quale è stata inviata la lettera che abbiamo citato. La provocazione e il tentativo di criminalizzazione rivolti ad espellerci fisicamente da questa città « democratica » sono potenti. La stampa del potere (« Unità » e « Resto del Carlino » in testa) si è affrettata a parlare di una « presunta » schedatura, negando l'evidenza, mentre certe forze politiche e sindacali continuano a tenere nascosti questi fatti degni del periodo fascista. L'opera di criminalizzazione prosegue.
In quest'opera si inserisce, con tempismo sospetto, un comunicato stampa di un sedicente Nucleo Aziendale Socialista dell'O.U., in cui con enorme spudoratezza, una certa Anna Maria Bertazzoni ribalta i fatti e accusa un compagno di avere stilato gli elenchi « bollenti », tesi che viene immediatamente utilizzata dall'O.U. nei suoi comunicati stampa e dal Sindacato Provinciale CGIL, CISL, UIL in un documento del 14 luglio.
Denunceremo apertamente i funzionari dell'O.U. che promuovono queste subdole provocazioni, a cui va associata la complicità di alcuni responsabili dei Collegi, che effettuano controlli del tutto arbitrari nelle camere degli studenti, e di alcuni studenti « democratici », che in sintonia con le forze più reazionarie tendono a troncare qualsiasi forma di dissenso.

Dedicato al contorsionista.

Un discorso particolare va rivolto a un certo Sergio Sabattini, autore di alcuni articoli apparsi su « l'Unità », riguardanti l'O.U. ed il movimento degli Studenti Fuori-sede. Sarebbe opportuno che il nostro « contorsionista » si qualificasse come delegato regionale del PCI nel Consiglio d'Amministrazione dell'O.U., delegato assolutamente incompetente anche per la scarsa partecipazione, e per di più *genio* della « provincializzazione ».
In merito agli articoli apparsi su « l'Unità » precisiamo quanto segue:
1) Le nostre proposte non sono corporative: siamo contro l'introduzione di prezzi differenziati e proponiamo l'attuazione delle mense di Quartiere, in modo che non vengano esclusi i « non garantiti », e che le mense stesse possano divenire luogo di aggregazione fra gli emarginati dal sistema; allo stesso modo lo slittamento della sessione estiva degli esami intende garantire in forma sensibile il già esiguo numero dei pre-salariati, così come la richiesta dell'aumento dei servizi e dello sganciamento di questi dal presalario è rivolta ad istituire valide garanzie per i meno abbienti. Ci preme inoltre chiarire al sig. Sabattini che non serve il suo periodare contorto e bizantino: ciò che conta è che, grazie all'involuzione burocratica del suo partito, gli interessi della classe operaia non possono essere difesi da parole, pur complicate, ma contraddette dai fatti e dagli obiettivi del suo programma.
2) L'autore degli articoli non può evitare di dichiarare se siano «infortuni» quelli capitati al Consiglio d'Amministrazione di cui egli stesso fa parte; se sia vero o falso che la mensa Irnerio è stata realizzata con un anno di ritardo (senza che sia stata prevista alcuna penale per i ritardi di consegna), e che da un preventivo di 400 milioni si è passati ad un miliardo; se sia vero o falso che per la ristrutturazione della mensa centrale (che ha comportato una spesa di 765 milioni) non è stata fatta una regolare gara d'appalto e che mancava la prevista licenza di ristrutturazione; se sia vero o falso che la capienza delle mense ristrutturate è stata diminuita di 40 posti a sedere (il che significa una riduzione di 800 pasti al giorno), mentre l'intero progetto era finalizzato all'aumento; se sia vero o falso che i nuovi macchinari non possono essere utilizzati per mancanza di personale, che gli operai lavorano in condizioni stressanti ed igienico-sanitarie pessime (gli operai del reparto lavastoviglie si trovano in un ambiente la cui rumorosità è di 80 dB), quando l'obiettivo doveva essere il miglioramento delle condizioni di lavoro; e infine che alla mensa Irnerio le condizioni sono altrettanto disastrose, come pure alla mensa di via dei Poeti.
3) L'autore degli articoli dovrebbe spiegare perché non si è ampliata la pianta organica della mensa di Ingegneria (come si poteva fare), visto che in questa mensa solo 4 persone (fra cui tre invalidi) debbono distribuire 950 pasti; perché è stata interpellata la sola CAMST per i cestini pasto e per i « secondi » nella mensa Irnerio.
A tutto questo dovrebbero rispondere i vari responsabili, ammettendo la qualità repellente dei cibi, come conferma anche una relazione del Prof. Turchetto, titolare della Cattedra di Scienze dell'Alimentazione presso la Università di Bologna. Questo è quanto dovrebbero fare, anziché criminalizzare la lotta degli studenti.